Послание к Римлянам

Джон Стотт

Божья Благая весть, предназначенная для всего мира

ОБЩЕЕ ПРЕДИСЛОВИЕ

«Библия говорит сегодня» представляет нам серию книг, посвященных Ветхому и Новому Заветам. Авторы этих книг ставят перед собой три задачи: дать точное изложение и разъяснение библейского текста, связать его с современной жизнью и сделать это так, чтобы читателю было интересно.

Эти книги, следовательно, не являются комментариями, ибо цель комментариев — скорее прояснить текст, чем способствовать его применению. Они больше похожи на справочники, чем на литературные произведения. С другой стороны, нет здесь и чего–то вроде «проповедей», когда пытаются говорить интересно и в духе времени, но без достаточно серьезного отношения к Писанию.

Все, работавшие над серией, едины в убеждении, что Бог по–прежнему говорит с нами через Библию и что нет ничего более необходимого для жизни, здоровья и духовного роста христиан, чем умение чутко внимать тому, что говорит им Дух через Свое древнее — и вечно юное — Слово.

Дж.А.МОТИЕР,
Дж. Р. У. СТОТТ,
редакторы серии

Предисловие автора

Неужели еще одна книга о Послании к Римлянам? Мой друг громко вздохнул. И мне стало жаль его. Действительно, уже есть невероятное количество литературы о Послании к Римлянам. Я сам прочитал около 30 комментариев, не считая других книг о Павле и его Послании. А сколько еще осталось непрочитанного! Разве не безрассудно и не самонадеянно добавлять еще одну к этой огромной библиотеке? Да, так оно и было бы, если бы не три отличительных особенности серии «Библия говорит сегодня» (БГС), которые в совокупности, хочется думать, оправдывают появление моей книги.

Во–первых, авторы серии БГС (как и все другие толкователи) занялись серьезным исследованием текста в его первоначальном виде. Хотя непредвзятый подход здесь невозможен (и любой исследователь всегда стремится заявить о себе как о лютеранине, реформаторе, католике, либерале или консерваторе), я, тем не менее, искал совершенно новую, свежую встречу с истинным Павлом. В предисловии к первому изданию своего знаменитого труда «R mebrief» (1918) Карл Барт заявил, что нужно позволить Апостолу сказать то, что он говорит, а не навязывать ему наших собственных измышлений, — именно это и будет выражением «полного доверия» ему.

Руководствуясь этим принципом, я с уважением выслушал мнения тех богословов, которые предлагают нам «новый взгляд на Павла», в частности, профессора Кристера Стендаля, Э. П. Сандерса и Дж. Б. Т. Данна.

Однако толкователь не может уподобляться антиквару, живущему

только далеким прошлым. И Барт убежден, что хотя Павел был «чадом своего века» и обращался к своим современникам, он «говорит ко всем людям всех времен». Поэтому и «творческую энергию» Лютера и Кальвина в их борьбе с Посланием Павла он приветствовал «до тех пор, пока перегородки, отделявшие шестнадцатый век от первого, не стали прозрачными». Этот диалектический процесс взаимодействия древнего текста с современным контекстом продолжается и сегодня, несмотря на то что многие богословы ограничиваются экзегетикой, игнорируя практическое применение.

Я искренне говорю, что с тех самых пор, как я стал христианином (а это случилось 56 лет назад), я всегда был связан с этим Посланием особым отношением «любви — ненависти», потому что в общении с ним всегда испытывал и радость, и боль. Это началось вскоре после моего обращения, когда я под впечатлением от 6–й главы страстно желал испытать на себе ту «смерть для греха», которую, как мне казалось, она обещала. Несколько летя забавлялся, как игрушкой, своей фантазией о том, что христиане нечувствительны ко греху, как труп нечувствителен к внешним раздражителям. Окончательное избавление от этой иллюзии пришло только после того, как я был приглашен в 1965 году в Кесвик принять участие в «Библейских чтениях», посвященных Посланию к Римлянам 5—8 (этот доклад затем был опубликован под названием «Новые люди»).

Только безжалостное разоблачение всеобщей человеческой греховности и вины, сделанное Павлом в Рим. 1:18 — 3:20, освободило меня от того поверхностного подхода, когда все наше внимание обращено лишь к человеческим «нуждам». Самая первая моя проповедь в Церкви Святого Петра в 1945 году была основана на довольно распространенном мнении, что мы «ничем не отличаемся» друг от друга: ни греховной природой, ни спасением, которое дает нам Христос (3:22 и 10:12). Затем были проповеди по Рим. 12 с их призывом всем сердцем откликнуться на Божью милость. Затем по главе 13, где речь шла о разрешении использовать силу в административных судебных органах. В результате, я перестал быть абсолютным пацифистом в традициях Толстого — Ганди. Что касается главы 8, то я всегда испытывал восторг от заключительных торжественных стихов, хотя и произносил их бессчетное количество раз на многочисленных похоронных церемониях.

Поэтому, работая над книгой, я совсем не удивлялся, открывая в Послании Павла огромное число современных проблем, таких, как восторженность евангелизма вообще и особо осторожный подход к евангелизму иудейскому; споры о «естественности» или «противоестественности» гомосексуальных отношений; о том, как нам относиться к таким несовременным понятиям, как «гнев» Бога и «умилостивление»; об историчности грехопадения Адама и происхождении человеческой смерти; о том, каковы фундаментальные основы святой жизни; о месте закона и Святого Духа в христианской жизни; о различиях между уверенностью и предположением; о суверенности Бога и ответственности человека за свое спасение; о противоречиях между этническим единством и единством в теле Христа; об отношениях между церковью и государством; об обязанностях отдельных граждан и административных органов; о том, как разрешать разногласия в христианской общине. Это лишь контуры тех современных проблем, которые прямо или косвенно поднимаются в Послании к

Римлянам.

Третьей особенностью серии БГС является то, что каждая книга написана доступным языком и компактна по размеру. Комментарий, в отличие от толкования, является справочной литературой, и поэтому читать его гораздо труднее. Кроме того, большинство самых значительных комментариев Послания к Римлянам публиковалось в двух томах, например, работы К. Х. Ходжа, Роберта Хэлдана и Джона Мюррея, а также наших современников профессоров Крэнфилда и Данна. Что касается покойного доктора Мартина Ллойд–Джонса, его глубокое исследование Послания к Римлянам 1–9 укладывается в девять томов, содержащих 3000 страниц. В отличие от этих многотомных трудов, которые вряд ли смогут быть прочитаны занятыми христианскими лидерами, данное толкование ограничено одной книгой (хотя и довольно объемной!), причем, в ней читателю предоставлена возможность ознакомиться с основными положениями более крупных работ.

Я благодарен Брайану Рознеру и Дэвиду Коффи за чтение моей рукописи и замечания, часть которых была мною принята; Колину Дуриезу и Джо Брамуэллу из IVP за терпение, проявленное ими при редактировании; Дэвиду Стоуну за составление учебного пособия; Нелсону Гонзалесу, моему постоянному ассистенту, за мужество четырехкратного прочтения рукописи и за выявление ее слабых мест; и, наконец, Фрэнсису Уайтхеду, энергия, неиссякаемый энтузиазм и компетентность которого способствовали тому, что рукопись приобрела необходимый профессиональный уровень.

Иоанн Златоуст, в четвертом веке написавший свое толкование Послания к Римлянам, говорит о том, как радостно ему слышать «духовную трубу» Павла [1]. Я тоже молюсь о том, чтобы и в наши дни мы могли слышать ее и с радостью отзываться на этот призыв.

Джон Стотт Истер, 1994.

Вступительный очерк

Послание Павла к Римлянам представляет собой нечто вроде христианского манифеста. Очевидно также, что содержание его определялось конкретной ситуацией, в которой и сам Апостол, и римляне оказались в то время. Однако оно остается манифестом на все времена, манифестом свободы в Иисусе Христе. Это самое полное и величественное заявление Нового Завета. И в отличие от Руссо, который в своем «Общественном договоре» (1762 г.) говорил, что «человек рожден свободным, но со всех сторон опутан цепями», Павел утверждает, что люди рождаются в грехе и рабстве, но Иисус Христос пришел освободить их. Он разворачивает Благую весть об освобождении от святого гнева Бога, изливающегося на все противное Ему, об освобождении от вражды и обращении к примирению, об освобождении от осуждения Божьим законом, от того, что Мэлком Маггеридж называл «тесной темницей нашего эго»; он говорит об освобождении от страха смерти, от

1 Златоуст И. С. 335.

уничиженного состояния всего падшего, стонущего творения и обретении им славной свободы детей Божьих, а также об освобождении от этнических конфликтов в Божьей семье и обретении свободы, дающей возможность покориться милосердной власти Бога.

Неудивительно, что церковь в каждом поколении, а особенно в период Реформации, признавала важное значение Послания к Римлянам. Лютер называл его «главной частью Нового Завета и поистине чистейшей Благой вестью». «Для каждого христианина, — говорил он, — важно знать его дословно, наизусть, важно, чтобы мысли были заняты им целый день, чтобы был он хлебом для души»[2]. Кальвин тоже считал, что, «если у нас будет верное понимание этого послания, перед нами откроется дверь в самые сокровенные глубины Писания»[3]. Аналогичная оценка Послания к Римлянам была дана британскими реформаторами. К примеру, Уильям Тиндал, отец переводчиков английской Библии, в своем прологе к Посланию римлянам называл его «самой замечательной частью Нового Завета и самым чистым Евангелием, если можно так сказать — радостной вестью…а также светом и путем в само Писание». Он убеждал своих читателей заучивать его наизусть и уверял, что «чем больше его изучаешь, тем легче оно усваивается; чем больше его пережевываешь, тем оно приятнее» [4].

1. Значение Послания

Некоторые известные церковные лидеры в разные века свидетельствовали о том влиянии, какое оказало на их жизни Послание, в некоторых случаях став причиной их обращения. Чтобы подвигнуть читателя к серьезному восприятию нашего исследования, я приведу здесь имена пятерых из них.

Аврелий Августин, известный во всем мире как Августин из Гиппона, величайший из Отцов ранней Латинской церкви, родился на маленькой ферме, в месте, называемом сейчас Алжиром. В молодости, очень бурной, он был, с одной стороны, рабом своих сексуальных пристрастий, а с другой стороны, сыном своей матери Моники, которая постоянно молилась за него. Как учитель литературы и риторики, он успешно делал карьеру в Карфагене, Риме и затем Милане. Здесь он попал под обаяние проповедей епископа Амвросия. Именно там летом 386 года в возрасте 32 лет, он вышел из своего дома в сад в поисках уединения.

> «Не помню, как я упал под какой–то смоковницей и дал волю слезам: они потоками лились из глаз моих… И вот слышу я голос из соседнего дома, будто мальчик или девочка, не знаю, часто повторяет нараспев: «Возьми, читай!»..Я встал, истолковывая эти слова как Божественное повеление открыть книгу и прочитать первую главу, которая попадется. Я вернулся на то место, где

---

2 Лютер (1546). С. 365.

3 Кальвин. С. 5.

4 Из перевода Нового Завета (1534) Тиндала Уильяма.

> уходя оставил апостольские Послания. Я схватил их, открыл и в молчании прочел первую попавшуюся мне на глаза главу: «Как днем, будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти; но облекитесь в Господа (нашего) Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13:13—14). Я не захотел читать дальше, да и не нужно было: после этих слов сердце мое залили свет и покой, исчез мрак моих сомнений»[5].

В 1515 году другой ученый муж был захвачен подобной духовной бурей. Как и все в христианском средневековом мире, Мартин Лютер был воспитан в атмосфере страха перед Богом, смертью, судом и адом. Поскольку самым верным путем на небеса (как тогда считалось) был путь монашества, то в возрасте 21 года он поступил в Августинский монастырь в Эрфурте. Здесь он молился и постился иногда по несколько дней подряд и усвоил многие другие крайне аскетические привычки. «Я был хорошим монахом, — писал он позднее. — Если бы монах мог попасть на небо за свои монашеские подвиги, то этим монахом был бы я»[6].

«Лютер испробовал все средства современного ему католичества для облегчения мук отчужденного от Бога духа»[7]. Но ничто не могло утешить его мятущуюся совесть до тех пор, пока после назначения профессором библеистики Виттенбергского университета он не взялся за изучение и толкование сначала Псалтири (1513—1515), а затем Послания к Римлянам (1515—1516). Вначале, как он признавался позднее, он сердился на Бога за то, что Он представлялся ему скорее устрашающим Судьей, нежели милостивым Спасителем. Где можно найти милосердного Бога? Что имел в виду Павел, утверждая, что «правда Бога раскрывается в Евангелии?» Лютер рассказывает, как разрешалась эта его дилемма:

«Я жаждал понять Послание Павла к Римлянам, и ничто не препятствовало мне, кроме одной фразы: «праведность Бога»[8]. Мне казалось, что имеется в виду такая праведность, когда наказание грешников считается благом. Ночью и днем размышлял я, пока не постиг, что праведность Божья — это праведность благодатная, когда только по Своей милости Он дарует нам оправдание по нашей вере. После этого я почувствовал, что родился заново и вошел в открытые врата рая».

Все Писание приобрело новый смысл, и если прежде слова «праведность Божия» наполняли меня ненавистью, то теперь они открылись мне в своей невыразимой любви. Эта фраза Павла открыла мне путь на небо [9].

---

5 Августин. Кн. VIII. 19–29. С. 146–153.

6 Бейнтон Рональд Х. На том стою. — Roland H. Bainton, *Here I Stand* (Hodder and Stoughton, 1951), p. 45.

7 Там же. С. 54.

8 В русском переводе Библии: «правда Бога». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

9 Вероятно, Брюс Ф. Ф. дает свободный перевод (с. 57) рассказа Лютера о своем «откровении в башне», названном так потому, что происходило оно в башне

Спустя почти 200 лет именно это Божественное откровение об оправдании через благодать по вере, данное Лютеру, помогло обрести подобное же озарение и Джону Уэсли. Его младший брат Чарлз вместе с несколькими друзьями из Оксфорда основал так называемый «Священный клуб», а в ноябре 1729 г. Джон вступил в него и стал его признанным руководителем. Члены клуба занимались изучением священных документов, самоанализом, публичными и частными религиозными опытами и филантропической деятельностью, вероятно, надеясь заслужить спасение этими хорошими делами. В 1735 году братья Уэсли отплыли в Джорджию в качестве священников–миссионеров для поселенцев и индейцев. Через два года они вернулись в глубоком разочаровании, утешаемые лишь мыслью о набожности и вере нескольких моравских братьев. Затем, 24 мая 1738 года, во время собрания моравских братьев на Олдерсгейт стрит в Лондоне, куда Джон Уэсли пошел «с большой неохотой», произошло его обращение от своей самоправедности к вере во Христа. Кто–то читал вслух «Предисловие к … Римлянам» Лютера. Уэсли записал в своем журнале: «Часы показывали без четверти девять, когда читали о том, как Бог изменяет сердце человека через веру во Христа, и я вдруг почувствовал необыкновенное тепло в сердце. Я почувствовал, что верю во Христа, только в Него и ради своего спасения; и мне была дана уверенность в том, что Он взял *мои,* даже *мои* грехи, и спас *меня* от закона греха и смерти» [10].

Следует также упомянуть двух христианских лидеров нашего столетия. Они европейцы: один — румын, другой — швейцарец. Оба из духовенства, один — православного, другой — протестантского. И тот, и другой родились в 80–х годах XIX в., но никогда не встречались и, возможно, никогда не слышали друг о друге.

Тем не менее, несмотря на различия в происхождении, культуре и конфессиональной принадлежности, оба пережили обращение в результате изучения Послания к Римлянам. Я говорю о Димитру Корнилеску и Карле Барте.

Во время учебы в Православной духовной семинарии в Бухаресте Димитру Корнилеску[11] жаждал через личный опыт глубже познать духовную реальность. В своих поисках он натолкнулся на ряд евангельских исследований, которые направили его к Библии, и он решил перевести ее на современный румынский язык. Начав работу в 1916 году, он завершил ее почти через 6 лет. При изучении Послания к Римлянам ему открылись прежде неизвестные или неприемлемые для него положения о том, что «нет праведного ни одного» (3:10), что «все

Виттенбергского Черного монастыря. Впервые этот рассказ появился в 1545 г. в предисловии к виттенбергскому изданию его латинских трудов. Он приводится в американском издании Труды Лютера. — *Luther's Works,* vol. 34 (Muhlenberg Press, I960), pp. 336f; а также: Фитцмайер. С. 260 и дал. Также см.: Рапп Гордон Э. Праведность Бога: Исследования Лютера. — *The Righteousness of God: Luther Studies* (Hodder and Stoughton, 1953), pp. 121f.

10 Дневник Уэсли Джона, 24 мая 1738 г.

11 Я благодарен доктору Негруту Полу из Орадеи (Румыния) за предоставленную мне возможность читать и цитировать его неопубликованную работу «Библия и вопрос о власти в Румынской православной церкви».

согрешили» (3:23), что «возмездие за грех — смерть» (6:23) и что грешники могут быть «искуплены во Христе» (3:24), «Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его чрез веру» (3:25).

Эти и другие тексты из Послания к Римлянам помогли ему понять, что Бог во Христе сделал все необходимое для нашего спасения. «Я принял это прощение как свое личное, — сказал он, — я принял Христа как своего живого Спасителя». «С тех пор, — пишет Пол Негрут, — Корнилеску был уверен, что он принадлежит Богу и что он — новый человек». Его перевод Библии, опубликованный в 1921 году, Библейским Обществом был принят в качестве стандарта, но сам он в 1923 году был отправлен в ссылку православным патриархом и спустя несколько лет умер в Швейцарии.

Швейцария была также родиной и Карла Барта. В период своих довоенных религиозных исканий он попал под влияние либеральных ученых своего времени и разделял их утопические мечты о прогрессе человечества и социальных переменах. Но кровавая бойня первой мировой войны, а также размышления над Посланием к Римлянам развеяли иллюзии либеральных оптимистов. В своем толковании он уже говорил, что «не требовалось больших усилий, чтобы услышать отдаленный оружейный гул, доносящийся с севера» [12]. Опубликование в 1918 году первого издания его комментария означало его решительный разрыв с богословским либерализмом. Он увидел, что Царство Божье — это не религиозная разновидность социализма, которая достигается человеческими стараниями, но совершенно новая реальность[13].

Камнем же преткновения для него было положение о «Божественности Бога», то есть абсолютно уникальном бытии Бога, Его власти и Его деяниях [14]. В то же время он начал понимать всю глубину греха и вины человека. Свое толкование Послания к Римлянам 1:18 (обличение Павлом греховности язычников) он озаглавил «Ночь» и писал о стихе 18–м:

«Наше отношение к Богу не божественно… Мы считаем, что… можем строить наши отношения с Ним, подобно прочим отношениям… Мы берем на себя смелость вести себя как Его компаньоны, покровители, консультанты или уполномоченные… В этом состоит *небожественность* нашего отношения к Богу» [15].

Барт признавал, что писал об этом «с радостным чувством открытия». «Потому, — добавлял он, — что мощный голос Павла был нов для меня, а значит, и для многих других» [16], а утверждение абсолютной зависимости

---

12 Барт. Ч. 5.

13 См.: Бауден Джон. Карл Барт— теолог. — See John Bowden, *Karl Barth, Theologian* (SCM, 1983).

14 Буш Эберхард. Карл Барт. — Eberhard Busch, *Karl Barth* (1975; ET, SCM, 1976), p. 119.

15 Там же. С. 44.

16 Там же. С. 2.

грешника от суверенной спасающей благодати Бога в Иисусе Христе совершило в нем то, что его английский переводчик сэр Эдвин Хоскинс назвал «бурей и потрясением» [17]. Или, как сказал римский католик и богослов Карл Адам, использовавший военную терминологию своего времени, комментарий Барта взорвался «как снаряд, упавший на игровую площадку современного богословия» [18].

Ф. Ф. Брюс в свое время тоже обратил внимание (хотя и в более краткой форме) на влияние, которое Послание к Римлянам оказало на четверых из этих пяти ученых–богословов. Он мудро заметил, что Послание к Римлянам воздействовало не только на гигантов мысли, но и на «совершенно обыкновенных людей», также испытавших его влияние. Так что, действительно, «трудно сказать, что может произойти, когда люди приступают к чтению этого Послания. Поэтому обращаюсь к тем, кто уже начал читать: будьте готовы к последствиям и помните, что вас предупредили!» [19]

2. Новые взгляды на старые традиции

Долгое время, по меньшей мере, со времен Реформации, считалось само собой разумеющимся, что основная мысль Апостола в Послании к Римлянам заключается в том, что Бог оправдывает грешников по вере благодатью Своей через Христа. К примеру, Кальвин во вступлении к «Теме Послания Павла к Римлянам» писал, что «основной темой всего Послания является оправдание по вере» [20]. Это, однако, не исключает и других тем, таких, как тема надежды (глава 5), освящения (глава 6), места закона (глава 7), функции Святого Духа (глава 8), плана Бога для иудеев и для язычников (главы 9—11) и различных обязательств христианской жизни (главы 12—15). Тем не менее считается, что основное внимание Павел уделил вопросу оправдания, а все остальные темы развивал лишь как косвенные.

В течение нашего столетия, и особенно за последние 30 лет, эта мысль неоднократно оспаривалась. В 1963 году в журнале «Гарвардский теологический обзор» (Harward Theological Review) появилась статья профессора Кристера Стендаля, позже служившего лютеранским епископом в Стокгольме, озаглавленная «Алостол Павел и интроспективное западное сознание», вошедшая в его книгу «Павел среди иудеев и язычников» [21]. Он утверждал, что традиционное понимание учения Павла вообще и Послания к Римлянам в частности, а именно, что центральной мыслью в нем является оправдание по вере, неверно. Корни этой ошибки, продолжает он, — в больной совести

17 Там же. Ч. XI.

18 Цит. по: Брюс. С. 58; Робинсон. Ч. V111.

19 Брюс. С. 58.

20 Кальвин. С. 5.

21 Впервые опубликована в 1976 г.

западной церкви [22] и, в частности, в моральной борьбе Августина и Лютера, ответственность за которую церковь старается взвалить на Павла.

Согласно епископу Стендалю, концепция обрезания «не является основополагающей и организующей доктриной мировоззрения Павла» [23], но «выкована Павлом с совершенно конкретной и узкой целью: защитить права новообращенных язычников называться истинными наследниками Божьих обетовании Израилю» [24]. Заботой Павла было не его личное спасение, так как его совесть была «здоровой совестью» [25]. Он стремился к «непорочности» (Флп. 3:6), не имел ни скорбей, ни проблем, ни мук совести, ни переживаний, вызванных осознанием собственных недостатков [26], но заботился о спасении язычников, их соединении со Христом не через закон, а непосредственно. Следовательно, «апогеем Послания к Римлянам фактически являются главы 9— 11, то есть его размышления об отношениях между церковью и синагогой, церковью и еврейским народом» [27], а главы 1—8 — это «введение» [28]. Таким образом, Послание к Римлянам можно назвать «Божьим планом для мира и демонстрацией того, как миссия Павла у язычников вписывается в этот план».

Здесь необходимо сделать некоторое уточнение. Поскольку оправдание, как мы видели, нельзя назвать исключительной заботой Павла, то и главы 1—8 Послания нельзя низводить до статуса всего лишь «введения». Представляется, что епископ Стендаль использует здесь чрезвычайно резкую антитезу. В самом деле, Павел как Апостол язычников был очень озабочен местом закона в деле спасения иудеев и язычников в едином Теле Христа. Однако его также, очевидно, волновали проблемы толкования и защиты Благой вести об оправдании через благодать по вере. На самом деле эти две проблемы, не будучи совместимыми, тесно связаны между собой. Ибо лишь преданность благовествованию может сохранить единство в церкви.

Была ли совесть Павла до обращения столь безупречной, как считает доктор Стендаль, и обладаем ли мы здесь, на Западе, чрезмерно интроспективной совестью, которую мы проецируем на Павла, — это может прояснить только тщательное исследование фундаментальных текстов. Однако в 1:18 — 3:20 именно Павел, а не Августин или Лютер, утверждает всеобщую и непростительную вину человека. И собственные притязания Павла на «непорочность по правде законной» (Флп. 3:6) были

22 Там же. С. 11 и дал., 78 и дал.

23 Там же. С. 27.

24 Там же. С. 2.

25 Там же. С. 14, 40, 80.

26 Стендаль. С. 13.

27 Там же. С. 4; ср.: с. 28.

28 Там же. С. 29.

лишь попытками соответствовать требованиям закона. Ведь в середине главы 7 в искренних, автобиографически звучащих стихах (если они действительно таковы) он говорит о том, какое значение имело для него подчинение заповеди, осуждающей алчность, сокрытую *в глубине* сердца как грех, который хотя и не отражается в поступках, но будит «разные греховные желания», ведя к духовной смерти.

Профессор Стендаль не учитывает этого отрывка; кроме того, нет необходимости поляризовать «больную» и «здоровую» совесть. Ведь здоровая совесть угрожает нашей безопасности, пробуждая гордость, особенно когда Святой Дух «обличает мир о грехе и о правде и о суде» (Ин. 16:8). Поэтому не стоит искать совершенно чистой совести у невозрожденного человека.

В 1977 году была опубликована большая работа американского ученого профессора Э. П. Сандерса «Павел и палестинский иудаизм». Назвав палестинский иудаизм «религией законнической праведности» [29], а благовествование Павла — сознательным противостоянием иудаизму, он заявил, что ставил задачу «разрушить это мнение» как «совершенно неверное» и показать, что оно «основано на массовом заблуждении и непонимании материала» [30]. Он допускал, что эта его версия совсем не нова, поскольку, как писал доктор Н. Т. Райт, во многом аналогичное мнение представлено Г. Ф. Муром в его трехтомном труде «Иудаизм и первые века христианской эры» (1927 —1930) [31] Однако профессор Сандерс пошел дальше. С величайшей эрудицией он исследовал раввинскую, кумранскую и апокрифическую иудаистскую литературу, начиная от 200 года до н. э. и кончая 200 годом н. э., а религию, выявленную в результате этих исследований, он назвал «заветным номизмом». Это значит, что Бог по Своей благодати установил между Собою и Израилем отношения завета, после чего требовал подчинения Своему закону (номизм). Это побудило профессора Сандерса представить иудейский «вариант религии» как «вхождение» (по милосердной воле Бога) и «пребывание внутри» (через послушание). «Послушание обеспечивает пребывание человека в завете, но оно не является причиной Божьей благодати как таковой» [32]. Непослушание искупалось раскаянием.

Вторая часть книги профессора Сандерса называется просто «Павел». Хотя она по размеру в четыре раза меньше первой главы, ее невозможно по достоинству оценить в нескольких словах. Основными положениями этого труда являются следующие: 1) для Павла была важной не мысль о виновности всех грешников перед Богом, а скорее уверенность, что Иисус Христос есть Господь и Спаситель и иудеев, и язычников, так что «убежденность во всеобщем разрешении проблемы

---

29 Сандерс (1977). С. 56.

30 Там же. С. 39.

31 Нейл Стивен, Райт Том. Толкование Нового Завета. — Stephen Neill and Tom Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861—1986* (Oxford University Press, 2nd edn., 1988), p. 374.

32 Сандерс (1977). С. 420.

доминировала над убежденностью во всеобщем обязательстве» [33]; 2) спасение есть в основном «переход» от рабства греху к господству Христа; 3) такой переход возможен лишь посредством «участия в смерти и воскресении Христа»[34]; 4) утверждение, что спасение обретается «по вере», не устраняет греха человеческой гордости, но подразумевает, что, если бы оно обреталось «по закону», язычники были бы лишены доступа к благодати, а смерть Христа потеряла бы смысл («аргумент в пользу веры на деле является аргументом против закона») [35]; и 5) спасенное таким образом человечество представляет собой «единую личность во Христе»[36].

Профессор Сандерс называет такой образ мышления «участнической эсхатологией»[37]. Легко, однако, заметить, что при такой преднамеренной реконструкции Павлова благовестия знакомые категории человеческого греха и вины, Божьего гнева, оправдания через благодать независимо от дел и мира с Богом впоследствии оказываются отсутствующими.

Во второй книге «Павел, закон и еврейский народ» [38] профессор Сандерс, отвечая некоторым оппонентам, старается прояснить и развить свою мысль. В общем, он, несомненно, прав, что «темой Павла является равенство положения евреев и язычников (и те, и другие находятся в рабстве у греха), а также единое основание, на котором они изменяют свой статус, — вера в Иисуса Христа»[39]. Но затем он настаивает, что «предполагаемое возражение против иудейской самоправедности отсутствует в посланиях Павла так же, как упоминание о самоправедности вообще отсутствует в иудейской литературе» [40]. Это утверждение гораздо более спорно, поэтому следует рассмотреть как минимум пять важных моментов.

Во–первых, известно, что в литературе палестинского иудаизма действительно отсутствует понятие «взвешивания», то есть «уравновешивания достоинств и недостатков»[41]. Но разве отсутствие этого образа весов доказывает отсутствие концепции достоинств? Разве не может существовать праведность по делам, даже если ее никто «не взвешивает»? Павел не ошибался, когда говорил, что евреи, «искавшие»

---

33 Там же. С. 474.

34 Там же. Напр., с. 453 и дал., с. 506 и дал.

35 Там же. С. 491.

36 Там же. С. 547 и дал.

37 Там же. С. 549.

38 Сандерс (1983). См. также: Сандерс (1991).

39 Там же. С. 30.

40 Там же. С. 156.

41 Сандерс (1977). С. 146.

праведности, не «достигали» ее (9:30), а некоторые «пытались оправдаться законом» (Гал. 5:4).

Во–вторых, в иудаизме вхождение в завет считалось зависящим от благодати Бога. Едва ли стоит этому удивляться, потому что в Ветхом Завете Бог, как видно, берет на Себя инициативу, по Своей благодати устанавливая завет с Израилем. Здесь и речи не может быть о «заслуженном» или «заработанном» членстве. Однако профессор Сандерс продолжает утверждать, что «тема награды и наказания» широко представлена в «литературе» таннаи[42], в частности, в вопросах обретения жизни в грядущем мире. Разве это не свидетельствует о том, что человеческие достоинства, не будучи основанием для вступления в завет (в иудаизме), тем не менее являются необходимым условием для дальнейшего пребывания в нем? Но Павел решительно отвергает эту идею. Для него и «вхождение», и «пребывание внутри» осуществляется по благодати. Мы не только получаем оправдание через благодать по вере (5:11), но и продолжаем пребывать в благодати, куда мы были допущены по нашей вере (5:12).

В–третьих, профессор Сандерс допускает, что глава 4 Книги Ездры представляет собой единственное расхождение с его теорией. Он говорит, что в этой апокрифической книге «показано, как действует иудаизм, когда он действительно становится религией индивидуальной самоправедности». Здесь «заветный номизм терпит поражение, и все, что остается, — это законническое самосовершенствование» [43]. Если до нас дошел один литературный пример, то разве невозможно допустить, что были и другие, не дошедшие? Почему законничество не могло быть более распространенным, чем допускает профессор Сандерс? Кроме того, он подвергался критике за то, что упрощал иудаизм первого века, сводя его к «единому унитарному, гармоническому и линейному развитию»[44]. То же самое отмечает и профессор Мартин Хенгель. Он пишет, что «в противовес прогрессивному палестинскому иудаизму, объединенному под руководством раввинов–переписчиков, после 70 г н. э. духовное лицо Иерусалима времен, предшествующих его разрушению, было по большей части «плюралистическим». Перечислив девять различных общественных групп, он делает вывод: «Иерусалим и его окрестности, вероятно, являли смущенному взору приезжего человека довольно пеструю картину»[45]. Опять же, «возможно, не существовало и того, что называлось этим самым палестинским иудаизмом с его обязательной привязкой к закону»[46].

В–четвертых, теория, разработанная Э. П. Сандерсом и др., базируется на скрупулезнейшем изучении соответствующей литературы.

---

42 Сандерс (1977). С. 117.

43 Там же. С. 409.

44 Нейснер Яков, Чилтон Брюс. Нечистота. — Jacob Neusner and Bruce Chilton, 'Uncleanness', *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991), pp. 63ff.

45 Хенгель. С. 44.

46 Там же. Ч. XI.

Но разве не широко известно, что популярная религия и официальная литература ее лидеров могут существенно отличаться? Именно эта особенность заставила профессора Сандерса написать: «Нельзя полностью исключить возможность существования тех иудеев, на которых направлено острие полемики Матфея (23) <…> Зная естество человеческое, можно допустить, что таковые в действительности существовали. Однако следует заметить, что дошедшая до нас иудаистская литература не свидетельствует о них» [47]. Здесь можно провести параллель с англиканством. «Книга общих молитв» и «39 статей», то есть официальная церковная литература, настаивают на том, что «мы считаемся праведными перед Богом только лишь по заслугам нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа, по вере, но не по нашим делам или заслугам» [48] и что мы не «осмеливаемся» приближаться к Богу, «уповая на нашу собственную праведность»[49]. Однако разве не справедливо и то, что реальная вера многочисленных англикан остается верой в праведность по делам?

В–пятых, очевидно, что Павел предостерегал от похвальбы, что традиционно понималось как отказ от самоправедности. Мы должны хвалиться Христом и Его Крестом (напр.: 1 Кор. 1:31; 2 Кор. 10:17; Гал. 6:14), а не собой и друг другом (напр.: I Кор. 1:29; 3:21; 4:6). Тем не менее профессор Сандерс утверждает, что неприязнь Павла (напр.: 3:27 и далее; 4:1 и дал.) направлена против их гордости своим избранническим статусом (2:17, 23) (что несовместимо с равноправием иудеев и язычников во Христе), а не против гордости своими заслугами (ср.: Еф. 2:9) (что несовместимо с должным смирением перед Богом). Удивительно, как тонко удается профессору Сандерсу провести такое разграничение. Похоже и Павел говорит об этом же в Послании к Филиппийцам (3:3—9), где «надежде на плоть» он противопоставляет «прославление в Иисусе Христе» [50].

Из контекста следует, что Павел в понятие «плоть» (то, чем мы являемся по своей невозрожденной эгоцентричной природе) включает и свой статус как «еврея из евреев», и свою подчиненность закону: «по учению — фарисей … по правде закона [то есть по внешнему соответствию требованиям закона] — непорочный». Другими словами, то хвастовство, от которого Павел сам отрекся и которое теперь осудил, складывалось как из праведности, предоставляемой статусом, так и из праведности по делам. Кроме того, Апостол дважды пишет о праведности как принадлежащей «лично» нам, поскольку мы, по нашему мнению, либо «имеем» ее, либо стремимся ее «поставить» (Флп. 3:9; Рим. 10:3). Оба стиха показывают, что эта наша собственная праведность (то есть самоправедность) основана на подчинении закону, а те, кто ее «добиваются» таким путем, показывают, что они не желают «покориться» праведности Божьей. В Послании к Римлянам 4:4–5 Павел проводит

---

47 Сандерс (1977). С. 426.

48 Статья XI.

49 Молитва смирения перед Святой Господней вечерей. — *Прим. пер.*

50 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

четкую грань между «делами» и «верой», а также между «вознаграждением» и «даром»[51].

И последнее, я признателен профессору Сандерсу за его слова о «естестве человеческом», цитировавшиеся выше. Наше падшее естество постоянно стремится концентрироваться на самом себе, а гордость есть типично человеческий грех, какую бы форму она ни принимала — самомнения, самоуверенности, самоутверждения или самоправедности. Если бы нам, человеческим существам, была дана возможность полного погружения в самих себя, то мы даже религию сделали бы своей служанкой. Вместо самоотверженного поклонения Богу, мы и саму свою набожность сделали бы платформой, с которой пытались бы приближаться к Богу, предъявляя Ему свои притязания. Как известно, все этнические религии деградировали именно таким образом, а *вместе с ними — и христианство.* Поэтому, несмотря на интеллектуальные изыскания Э. П. Сандлера, я не могу поверить, что иудаизм есть единственное исключение из этой тенденции к вырождению, поскольку, якобы, он свободен от мерзости самоправедности. Читая его книги и размышляя над ними, я все время спрашиваю себя: неужели он знает больше о палестинском иудаизме, чем о человеческом сердце?

Даже Иисус причислял «гордость» к грехам, исходящим из наших сердец и развращающим нас (Мк. 7:22 и дал.), поэтому считал необходимым противостоять самоправедности Своим учением. Например, в притче о фарисее и сборщике налогов Он говорит, что оправдание обретается по Божьему милосердию, а не по человеческим заслугам; в притче о работниках виноградника Он разбивает представления тех, кто уповает на вознаграждение и отвергает благодать. Мы также видим, что маленькие дети представляют собой образец смирения и получают Царство Небесное как свободный, а не заслуженный ими дар (Лк. 18:9; Мф. 20:1; Мк. 10:13). Разве Апостол Павел, так хорошо знавший скрытую в своем собственном сердце гордость, не мог различить ее в сердцах других людей даже и под покровом религиозных одеяний?

И, наконец, приходится вновь обращаться к вопросу об экзегезе. Общепризнанно, что благовестив Павла в Послании к Римлянам содержит антитезу. Но что представляет собой эта антитеза? Давайте позволим Павлу высказать его собственное мнение, а не будем навязывать ему то, что угодно старым традициям или новым веяниям. Хотя трудно представить себе какую бы то ни было иную интерпретацию сделанного им отрицательного вывода, что «делами закона не оправдается перед Ним никакая плоть» (3:20), и положительного, что грешники «получают оправдание даром, по благодати» (3:24).

Таким образом, спор о Павле вообще и о Послании в частности сосредотачивается на цели и месте закона. В работах некоторых современных ученых звучат скептические нотки сомнения, что Павел вообще имел свое собственное мнение по этому вопросу. Профессор Сандерс готов допустить, что Павел был «последовательным мыслителем», однако не был «систематичным теологом»[52].

Доктор Хейкки Райзаанен, финский теолог, еще менее благоволит к

51 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

52 Сандерс (1977). С. 433. Ср.: Сандерс (1983). С. 148.

Павлу.

«Следует *признать* противоречивость и несоответствия постоянными чертами законнической теологии Павла» [53]. В частности, утверждается, что Павел проявлял непоследовательность в отношении к современному статусу закона. С одной стороны, он «недвусмысленно дает понять, что закон устранен»[54], тогда как с другой утверждает, что он исполняется в христианской жизни. Таким образом, Павел противоречит сам себе, заявляя как об «уничтожении закона, так и о его постоянно нормативном характере»[55]. Также «Павел оспаривает мнение, что *Божественное* предприятие *уничтожается* тем, что Бог сотворил во Христе...» Большая часть спорных положений Павла может быть отнесена на этот счет. Он даже пытается «умолчать об уничтожении закона», настаивая на том, что его учение «поддерживает» и «исполняет» закон. Но как он может исполняться, если он устранен? [56]

Проблемы, обнаруженные доктором Райзааненом, скорее всего живут в его собственном воображении. Следует признать, что когда Павел реагирует на различные ситуации, он по–разному ставит акценты, и тем не менее внести ясность в эти вопросы вполне возможно, что, я надеюсь, и будет сделано при анализе текста. Наше освобождение от закона — это спасение от его проклятия и обязательств, и, значит, оно связано с двумя конкретными функциями: оправданием и освящением. И в обоих случаях мы находимся под благодатью, а не под законом. За оправданием мы обращаемся к Кресту, а не к закону, а за освящением — к Святому Духу, а не к закону. Лишь посредством Святого Духа закон может исполняться в нас (Иер. 31:33; Иез. 36:27; Рим. 7:6; Гал. 5:14).

Профессор Джеймз Данн, по–видимому, согласен с основными положениями К. Стендаля, Э. П. Сандерса и Х. Райзаанена и пытается развить их особенно в части, касающейся закона. В своем известном труде «Новый взгляд на Павла» (1983), представленном во вступлении к его комментарию, он изображает Павла в Послании как человека, в котором еврейский раввин спорит с христианским Апостолом. Заявляя, что никто не оправдается «делами закона», он не имеет в виду «хорошие дела» вообще и то, насколько они достойны вознаграждения. Скорее речь идет о законе обрезания, соблюдения субботы и правилах принятия пищи, «выполнявших функцию «удостоверяющего знака» и «пограничной линии», обострявших в Израиле чувство своей особенности и отделявших его от окружавших его народов». В дальнейшем это сознание своей избранности стало сопровождаться «сознанием своей привилегированности». Причина отрицательного отношения Павла к «делам закона» не в том, что ими, как считалось, можно было заработать спасение, но в том, что: а) они порождали хвастливую гордость привилегированным статусом Израиля и б) поощряли чувство этнической исключительности, а это несовместимо с делом приобщения язычников, к

53 Райзаанен. С. 11.

54 Там же. С. 199.

55 Там же. С. 69.

56 Там же. С. 264.

чему Павел и был призван [57]. Несомненно, что Павел хорошо осознавал обе эти опасности. Но прав доктор Стивен Уэстерхолм, который в своем замечательном труде «Израильский закон и церковная вера» (1988) анализирует аспекты этого процесса перестройки сознания. Павел, как он считает, пользовался понятиями «закон» и «дела закона» как равнозначными, поэтому он имел в виду нечто гораздо большее, чем конкретные иудейские ритуалы. Павел восставал против похвальбы добрыми делами, а не избранническим положением, о чем свидетельствует эпизод с Авраамом (3:27; 4:1—5), а главной мыслью в рассуждениях об оправдании по вере, а не по делам закона является утверждение зависимости человеческого естества от Божественной благодати[58].

Разумеется, еще не поставлена точка в спорах о противоречиях в Послании.

По–видимому, нельзя утверждать, что совесть Павла до обращения была так безупречна, как пытаются сейчас представлять, или что он был так привязан к закону и так озабочен соблюдением обрядов, как опять же пытаются показать, или что иудаизм I века был совершенно свободен от понятий заслуг и праведности по делам. Однако следует отдать должное ученым, настаивающим на том, что тема язычников является центральной темой Послания. Восстановление и воссоединение Божьего народа, включающего в себя и верующих иудеев, и уверовавших язычников, — такова основная мысль, пронизывающая все Послание к Римлянам.

3. Цели Павла

Согласно более ранним толкованиям, в Послании к Римлянам Павел создал то, что Филипп Меланхтон назвал компендиумом «христианской доктрины», — нечто совершенно далекое от какого–либо конкретного социоисторического контекста. Современные же ученые, с другой стороны, слишком рьяно реагируют на это утверждение и фокусируют внимание на непостоянных по своему характеру отношениях типа «писатель — читатели». Но не все впали в это заблуждение. Профессор Брюс назвал Послание к Римлянам «выдержанным и связным изложением Благой вести» [59]. Профессор Крэнфилд называет его «теологически единым целым, от которого нельзя отнять ничего существенного, не деформировав или не исказив его при этом» [60]. А Гюнтер Борнкамм отозвался о нем как о «последней воле и завещании Апостола Павла»[61].

Тем не менее все части Нового Завета (Евангелия, Деяния, Откровение, а также Послания) создавались исходя из нужд конкретной ситуации, определявшейся частично обстоятельствами, в которых

57 Данн. Т. 38А. С. lxiii и дал.

58 Уэстерхолм. С. 118 и дал., с. 167.

59 Донфрид У. С. 182.

60 Крэнфилд. Т. II. С. 819.

61 Донфрид. С. 16 и дал.

находился автор, а частично обстоятельствами, в которых находились его потенциальные читатели, или теми и другими вместе. Именно это помогает нам понять, что подвигло автора к написанию именно того, что он написал. Послание к Римлянам не является исключением из этого правила, хотя Павел нигде не проясняет своих мотивов. В этой связи предпринимались различные попытки выяснить их. Доктор Александр Веддерберн в своей основательной монографии *«Причины создания Послания к Римлянам»* говорит, что следует учитывать три пары факторов: эпистолярный характер Послания (в начале и конце) и его теологическое содержание (в середине); обстоятельства жизни Павла и обстановку в Римской церкви; разделение церкви на иудейскую и языческую группировки и их конкретные проблемы[62].

Каковы же были личные обстоятельства Павла? Вероятно, он писал из Коринфа во время трехмесячного пребывания в Греции (Деян. 20:2 и дал.) незадолго до своего отплытия на восток. Он упоминает три места, которые он намерен посетить. Первое — Иерусалим, куда он доставит деньги, собранные греческими церквями для поддержания обнищавших христиан в Иудее (15:25 и дал.). Второе — сам Рим. Потерпев неудачи в своих предыдущих посещениях римских христиан, он был уверен, что на этот раз ему будет сопутствовать успех (1:10–13; 15:23 и дал.). Третье — Испания, так как он хотел продолжить свою миссионерскую работу и там, где имя Христово не было известно (15:20; 24, 28). Именно в этих трех направлениях намеревался Павел распространять свои письменные послания.

Действительно, Павел рассчитывал, что в Риме, находящемся между Иерусалимом и Испанией, он сможет отдохнуть после Иерусалима и подготовиться к походу в Испанию. Другими словами, его посещения Иерусалима и Испании имели для него чрезвычайно важное значение, поскольку непосредственно решали две постоянно стоявшие перед ним задачи: благовествование иудеям (в Иерусалиме) и язычникам (в Испании).

Павел, видимо, с тревогой ожидал визита в Иерусалим. Он вложил много интеллектуальной энергии и сил, потратил много времени на продвижение своего дела и поставил на карту свой личный престиж. Для него это значило больше, чем просто христианское милосердие (2 Кор. 8—9). Это был символ иудейско–языческого единства и взаимодействия в Теле Христа, когда язычники разделяют с иудеями свои материальные благословения, прежде разделив духовные (15:27). Поэтому он убеждал римских христиан поддержать его в его молитвенном труде (15:30), и не только ради его личной безопасности, чтобы ему «избавиться от неверующих в Иудее», но в основном для спасения его миссии, чтобы его служение было там «благоприятно святым» (15:31).

Следует сказать, что ему было отчего беспокоиться. Многие иудейские христиане относились к нему с большим подозрением. Некоторые обвиняли его в предательстве своего иудейского наследия, поскольку при благовествовании язычникам он ратовал за освобождение их от необходимости обрезания и соблюдения закона. Для таких христиан принять пожертвования, доставленные Павлом в Иерусалим, было равноценно поддержке его либеральной позиции. Поэтому Апостол,

62 Веддерберн (1988). С. 5.

чувствуя необходимость поддержки со стороны смешанной иудейско–христианской римской общины, просил их поддержать его в молитвах.

Если ближайшим пунктом назначения Павла был Иерусалим, то его дальнейшей целью была Испания. Фактически, его благовествование в четырех провинциях — Галатии, Асии, Македонии и Ахайи — уже было завершено, ибо «от Иерусалима и окрестности до Иллирика» (примерно современная Албания) он повсюду проповедовал Евангелие (15:19). Что же дальше? Его мечтой, ставшей на самом деле твердым курсом, было благовествование лишь там, где имя Христово было неизвестно, «дабы не созидать на чужом основании» (15:20). Теперь, соединив эти два фактора (реальное положение вещей и избранный стратегический курс), он заключил, что «не имел такого места в сих странах» (15:23). Поэтому все его мысли были об Испании, считавшейся частью западной границы Римской империи, и туда, как ему было известно, Благая весть еще не дошла.

Возможно, он решил отправиться в Испанию, даже не посетив по пути Рим и не известив римлян о своих намерениях. Так почему же он писал им? Очевидно потому, что нуждался в их поддержке. Рим находился между Иерусалимом и Испанией на расстоянии двух третей пути, и поэтому Павел просит их «проводить (его) туда» (15:24), поддержав морально, финансами и молитвенно. На самом деле он хотел «использовать Рим как плацдарм в западном Средиземноморье так же, как он использовал Антиохию (в начале) в том же качестве на востоке»[63].

Итак, местом остановки *на пути* Павла из Иерусалима в Испанию должен был стать Рим. Церковь там была уже создана, по–видимому, усилиями христиан–иудеев, вернувшихся из Иерусалима после Пятидесятницы (Деян. 2:10), однако имя миссионера, основавшего там церковь, неизвестно. В свете того, что предстоящая поездка Павла не согласуется с его намерением не созидать на чужом основании, мы можем лишь предполагать, что Рим был тогда ничьей территорией и (или) что Павел как Апостол, избранный для служения язычникам (1:5 и далее; 11:13; 15:15 и дал.), считал своей обязанностью послужить в этой столице языческого мира (1:11 и дал.). Однако он тактично добавляет, что посетит их только «проходя» (15:24, 28).

И вновь возникает вопрос: почему Павел все же писал к ним? Дело в том, что, поскольку он прежде не бывал в Риме и большинство членов церкви были ему незнакомы, он чувствовал себя обязанным сказать свое апостольское слово, дав им полное благовествование. Его практические действия в этом направлении в основном определялись «внутренней логикой Евангелия» [64], в то же время его волновали и нужды его читателей; приходилось отражать и нападки оппонентов, о чем пойдет речь дальше. Поэтому он обращается к ним с тройной просьбой: молиться об успехе его миссии в Иерусалиме, оказать ему помощь на пути в Испанию и во время остановки в Риме принять его как Апостола язычников.

Появление письменного послания римлянам обусловлено не только его личными обстоятельствами и, в частности, планами посещения

---

63 Райт. С. 234.

64 Крэнфилд. Т. 2. С. 818.

Иерусалима, Рима и Испании. Решающим было другое: обстановка, в которой тогда находились христиане. Даже беглое чтение Послания позволяет понять, что Римская церковь представляла собой смешанную общину, состоящую из иудеев и язычников, причем последние были в большинстве (1:5 и дал., 13; 11:13). Видно также, что группы эти всерьез конфликтовали между собой. Далее обнаруживается, что конфликт этот не был этническим в своей основе (то есть не был вызван расовыми и культурными различиями), но был теологическим (то есть коренился в различных отношениях к статусу Божьего завета, закону и спасению). Некоторые богословы считают, что городские домашние церкви (см.: 16:5 и стихи 14, 15, в которых говорится о христианах «с ними»), по–видимому, представляли эти различные доктрины. Возможно также, что «беспорядки», производимые в Риме иудеями «по подстрекательству некоего Хрестуса» (очевидно, имеется в виду Христос), о которых упоминает Светоний [65], и приведшие к их изгнанию из Рима императором Клавдием в 49 г. н. э. (см.: Деян. 18:2), объяснялись именно этим противостоянием между христианами–иудеями и *христианами* из язычников.

В чем же заключались теологические разногласия между римскими иудеями и язычниками, скрывавшиеся за этническими и культурными различиями? Доктор Веддерберн называет римских христиан–иудеев «иудео–христианами» (поскольку для них христианство — это лишь «просто часть иудаизма» и они принуждали своих последователей «исполнять иудейские законы») [66], тогда как христиан из язычников он называет «сторонниками свободной от закона Благой вести»[67]. Далее, он и многие другие ученые склонны называть первую группу «слабыми», а вторую — «сильными» (о чем Павел говорит в главах 14—15). Но такой подход может показаться чрезвычайно упрощенным. «Слабые в вере», ревностно соблюдавшие обрядовые правила, касавшиеся, к примеру, приемов пищи, осуждали Павла за пренебрежение к ним. Видимо, они считали себя единственными наследниками Божьих обетовании и приветствовали благовествование язычникам лишь при условии их обрезания и соблюдения ими всего закона (ср.: Деян. 15:1). Для них Павел был предателем завета и врагом закона (то есть «антиномом»). «Сильные в вере» и, подобно Павлу, отстаивающие «свободную от закона Благую весть», грешили тем, что презирали «слабых» за их бессмысленную привязанность к закону. Таким образом, иудейские христиане гордились своим статусом, а христиане из язычников — своей свободой, так что Павел должен был укрощать и тех, и других.

Эхо этих разногласий — как теологических, так и практических — слышно на протяжении всего Послания к Римлянам. И от начала до конца Павел выступает как истинный миротворец, успокаивающий волнения, стремящийся сохранить истину и мир, не принося в жертву одно другому. Он сам, разумеется, был с обоими. С одной стороны, он был иудеем–патриотом («Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих,

---

65 Светоний. Жизнь Клавдия. — Suetonius, *Life of Claudius* (c. ad 120), 25.4.

66 Веддерберн. С. 50.

67 Там же. С. 62.

родных мне по плоти», 9:3). С другой стороны, он был уполномоченным Апостолом язычников («Вам говорю, язычникам: как Апостол язычников...», 11:13; ср.: 1:5; 15:15 и дал.). То есть он находился в уникальном положении примирителя сторон, и поэтому был полон решимости осуществить полное и обновленное апостольское благовествованйе, которое не скомпрометировало бы ни одну из евангельских истин и в то же время разрешило бы конфликт между иудеями и язычниками, укрепив тем самым единство церкви.

В своем пастырском служении примирения Павел развивает две важнейшие темы и замечательным образом переплетает их. Одна — это оправдание виновных грешников только Божьей благодатью, только во Христе и только по вере, независимо ни от занимаемого положения, ни отдел. Это самая смиряющая и самая уравнивающая из всех христианских истин, поэтому и ставшая основанием христианского единства. Как писал Мартин Хенгель, «хотя в наши дни пытаются утверждать обратное, подлинного смысла теологии Павла — спасение дается *sola gratia,* только по благодати — никому еще не удалось постичь так, как Августину и Лютеру» [68].

Другая тема Павла — это будущее возрождение Божьего народа уже не по признаку происхождения, обрезания или культуры, но только по вере в Иисуса, так, чтобы все верующие были бы истинными наследниками Авраама, независимо от их этнического происхождения или религиозной ориентации. Итак, больше «нет различий» между иудеями и язычниками ни в отношении их греха и вины, ни в отношении дара спасения, предлагаемого Христом (напр.: 3:21 и дал., 27 и дал.,4:9 и дал., 10:11 и дал.), что и является «самой главной темой Послания к Римлянам»[69]. В тесной связи с этим положением находится непреложная реальность Божьего завета (ныне охватывающего язычников и свидетельствующего о Его верности) и Божьего закона (почему мы, хотя и «освобождены» для получения спасения, все же под водительством Святого Духа «исполняем» закон, следуя тем самым святой воле Бога). Краткий обзор Послания и его анализ поможет нам пролить свет на сплетение этих тесно связанных между собой аспектов.

4. Краткий обзор Послания к Римлянам

Обе основные темы Павла — целостность вверенной ему Благой вести и единение язычников и иудеев в мессианском сообществе — звучат уже в первой половине главы 1.

Павел называет Благую весть «благовестием Божьим» (1) потому, что Бог — это автор, и «благовестием Сына» (9) потому, что Сын — его сущность.

В стихах 1—5 он фокусирует внимание наличности Иисуса Христа, потомка Давида по плоти, властно провозглашенного Божьим Сыном по Его воскресении из мертвых. В стихе 16 Павел говорит о своем труде, так как благовествование есть сила Божья ко спасению всякому верующему, «во–первых Иудею, потом и Еллину».

68 Хенгель. С. 86.

69 Сандерс (1991). С. 66.

В промежутке между этими краткими евангельскими заявлениями Павел пытается установить доверительные отношения со своими читателями. Он пишет ко «всем находящимся в Риме» верующим (7), независимо от их этнического происхождения, хотя знает, что большинство из них — из язычников (13). Он благодарит Бога за всех, постоянно молится о них, стремится к встрече с ними и уже несколько раз (пока безуспешно) пытался повидать их (8—13). Он чувствует свою обязанность проповедовать Благую весть в столице мира. Он страстно желает этого, потому что в благовестии открылась воля праведного Бога: «приведение к праведности» грешников (14—17).

Гнев Бога (1:18–3:20)

Откровение Божьей праведности в Евангелии необходимо потому, что открывается Его гнев на неправедность (18). Гнев Бога, Его чистое и совершенное неприятие зла направлены на всех тех, кто намеренно подавляет все истинное и праведное ради своего личного выбора. Ведь все люди каким–то образом приобретают познания о Боге и добродетели: либо через окружающий мир (19 и дал.), либо через свою совесть (32), либо посредством морального закона, написанного в человеческих сердцах (2:12 и дал.), либо посредством закона, Данного иудеям через Моисея (2:17 и дал.).

Таким образом, Апостол разделяет человеческий род на три группы: развращенное языческое общество (1:18—32), критики–моралисты (будь то иудеи или язычники) и хорошо образованные самоуверенные евреи (2:17 — 3:8). В заключение он обвиняет все человеческое общество (3:9—20). В каждом из этих случаев аргумент его один и тот же: никто из людей не поступает согласно тем знаниям, которыми обладает. Даже особые привилегии иудеев не освобождают их от Божьего суда. Нет, «как Иудеи, так и Еллины, все под грехом» (3:9), «ибо нет лицеприятия у Бога» (2:11). Все человеческие существа — грешники, все виновны и не имеют оправдания у Бога — такова картина мира, картина безнадежно мрачная.

Благодать Бога (3:21 — 8:39)

«Но ныне» — это одно из замечательнейших противительных выражений Библии. Ибо посреди всеобщей тьмы человеческого греха и вины воссиял свет Благой вести. Павел вновь называет ее «праведностью Бога» (или от Бога) (как в 1:17), то есть это оправдание Им неправедных, что возможно только через Крест, на котором Бог и явил Свою справедливость (3:25 и дал.) и Свою любовь (5:8) и который доступен «всем верующим» (3:22) — и иудеям, и язычникам. Разъясняя смысл Креста, Павел прибегает к таким ключевым словам, как «умилостивление», «искупление», «оправдание». И затем, отвечая на возражения иудеев (3:27—31), он доказывает, что поскольку оправдание возможно лишь по вере, то не может быть никакой похвальбы перед Богом, никакой дискриминации евреев и язычников и никакого пренебрежения к закону.

Глава 4 — это великолепнейшее сочинение, где Павел доказывает, что патриарх Израиля Авраам получил оправдание не по своим делам (4—8), не через обрезание (9—12), не по закону (13—15), а по вере. В

дальнейшем Авраам уже становится «отцом всех верующих» — и иудеев, и язычников (11, 16—25). Божественная объективность здесь очевидна.

Установив, что Бог дарует оправдание по вере даже самым большим грешникам (4:5), Павел говорит о чудесных благословениях Божьих своему оправданному народу (5:1 — 11). *«Итак...»,* начинает он, мы имеем мир с Богом, мы находимся в Его благодати и радуемся надежде увидеть и разделить Его славу. Даже страдания не поколеблют нашей уверенности, потому что с нами Божья любовь, которую Он излил в наши сердца Духом Святым (5) и подтвердил на Кресте через Сына Своего (5:8). Все, что Господь уже сделал для нас, дает нам надежду, что мы «спасемся» в последний день (5:9—10).

Выше были показаны два типа человеческих сообществ: одно — отягощенное грехом и виной, другое — благословленное благодатью и верой. Родоначальником прежнего человечества был Адам, родоначальником нового — Христос. Затем с почти математической точностью Павел проводит их сопоставление и противопоставление (5:12—21). Первое сделать несложно. В обоих случаях единичный поступок одного человека оказывает влияние на огромное число людей. Гораздо существеннее здесь противопоставление. Если непослушание Адама принесло проклятие и смерть, то смирение Христа принесло оправдание и жизнь. И действительно, спасающая работа Христа оказалась гораздо сильнее разрушительного действия поступка Адама.

В середине антитезы «Адам — Христос» Павел помещает Моисея: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (20). Оба эти заявления были непереносимы для иудеев, поскольку оскорбляли закон. Первое как бы возлагало вину за грех на закон, а второе провозглашало окончательное уничтожение греха вследствие изобилия благодати. Неужели благовествование Павла унижало закон и поощряло грех? На второе обвинение Павел отвечает в главе 6, а на первое — в главе 7.

Дважды в главе 6 (стихи 1 и 15) оппонент Павла задает ему вопрос: считает ли он, что возможно продолжать грешить, а Божья благодать будет продолжать прощать? Оба раза Павел резко отвечает: «Никак!» Если христиане задают такой вопрос, значит они вообще не понимают ни смысла своего крещения (1 — 14), ни смысла обращения (15—23). Разве они не знали, что их крещение означало соединение с Христом в Его смерти, что Его смерть была смертью «в грех» (то есть грех был удовлетворен и наказание за него было принято) и что они воскресли вместе с Ним? В соединении с Христом они сами «мертвы для греха и живы для Бога». Как же можно продолжать жить в том, для чего они умерли? То же и с их обращением. Разве они не отдали себя решительно Богу как Его рабы? Как же могут они вновь вернуть себя в рабство греху? Наше крещение и обращение, с одной стороны, исключили всякий возврат к прежней жизни, а с другой, — открыли путь в новую жизнь. Возможность возвращения назад существует, однако такой шаг совершенно нецелесообразен. Благодать не только не поощряет грех — она запрещает его.

Оппоненты Павла были также обеспокоены его учением о законе. Этот вопрос он проясняет в главе 7, где выделяет три момента. Во–первых (1–6), христиане «умерли для закона» во Христе так же, как и для «греха». Следовательно, они «освобождены» от закона, то есть от его проклятия, и теперь свободны, но свободны не грешить, а служить Богу в

обновленном духе. Во–вторых, Павел, исходя (как мне кажется) из своего собственного прошлого опыта, утверждает, что хотя закон и обнажает грех, побуждает к нему и осуждает его, он не ответственен за грех и смерть. Нет, закон свят. Павел защищает закон.

В–третьих (14—25), Павел в ярких образах описывает продолжающуюся острую внутреннюю борьбу. Независимо от того, является ли «падший» [70], вопиющий об освобождении человек возрожденным христианином или остается невозрожденным (я придерживаюсь третьего) и является ли сам Павел этим человеком или это просто персонификация, цель этих стихов — продемонстрировать слабость закона. Падение человека — это не вина закона (который свят) и даже не вина собственного человеческого «я», но «живущего» в нем «греха» (17, 20), над чем закон не имеет власти.

Но ныне (8:1—4) Бог через Своего Сына и Духа совершил то, чего закон, ослабленный нашей греховной природой, сделать не мог. В частности, изгнание греха возможно только воцарением на его месте Святого Духа (8:9), Который не упоминается в главе 7 (за исключением стиха 6). Таким образом, теперь мы, предназначенные к оправданию и освящению, находимся «не под законом, но под благодатью».

Как глава 7 Послания посвящена закону, так глава 8 посвящена Святому Духу. В первой половине главы Павел описывает различные миссии Святого Духа: освобождение человека, присутствие Его в нас, дарование новой жизни, научение самоконтролю, свидетельство человеческому духу, что мы дети Бога, ходатайство за нас. Павел помнит, что мы Божьи дети, а следовательно, Его наследники и что страдание — это единственная дорога к славе. Затем он проводит параллель между страданиями и славой Божьих детей. Он пишет, что творение подвержено разочарованию, но однажды оно освобождается от своих оков. Однако творение стонет как бы в муках деторождения, и мы стонем вместе с ним. Мы страстно, но терпеливо ожидаем окончательного обновления всей вселенной, включая наши тела.

В последних 12 стихах 8 главы Апостол поднимается до величественных высот христианской веры. Он приводит пять убедительных доводов о работе Бога для нашего блага, а в итоге — для нашего окончательного спасения (28). Он отмечает пять этапов, составляющих Божий замысел от прошлой к будущей вечности (29—30), и ставит пять дерзких вопросов, на которых нет ответа. Таким образом, он укрепляет нас пятнадцатью доказательствами несокрушимости Божьей любви, от которой ничто никогда не может нас отлучить.

План Бога (9—11)

На протяжении первой половины своего Послания Павел не упускает из виду ни этническое смешение в римской церкви, ни постоянно дававшие о себе знать трения между иудейским христианским большинством и языческим христианским меньшинством. Теперь пришло время вплотную и решительно взяться за одну скрывающуюся здесь теологическую проблему. Как случилось, что еврейский народ отверг

---

70 В русском переводе Библии: «бедный». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

своего Мессию? Как можно примирить его неверие с Божьим заветом и обетованиями? Как может включение язычников согласовываться с планом Бога? Видно, что каждая из этих трех глав начинается с очень личного и эмоционального свидетельства Павла о своей любви к Израилю: здесь и гнев по поводу его отчуждения (9:1 и дал.), и страстное желание его спасения (10:1), и непреходящее ощущение своей принадлежности ему (11:1).

В главе 9 Павел отстаивает принцип верности Бога Своему завету на том основании, что Его обетования были адресованы не всем потомкам Иакова, а только тем израильтянам, которые от Израиля, — Своему остатку, поскольку Он всегда действовал в соответствии со Своим принципом «избранничества» (11)[71]. Это проявилось не только в предпочтении Исаака Измаилу и Иакова Исаву, но и в помиловании Моисея, когда было ожесточено сердце фараона (14—18). Но даже и это ожесточение фараона, вынужденного подчиниться желаниям своего ожесточенного сердца, было по своей сути проявлением Божьей силы. Если у нас все еще остаются недоумения по поводу избранничества, надо помнить, что человеческому существу не годится пререкаться с Богом (19—21), что мы должны смириться перед Его правом проявлять Свою власть и милосердие (22—23) и что в самом Писании предсказано призвание язычников, как и иудеев, стать Его народом (24—29).

Тем не менее концы глав 9 и 10 ясно дают понять, что неверие Израиля не может быть обусловлено *tout simple* (Божьим выбором), поскольку Павел далее заявляет, что Израиль «преткнулся о камень преткновения», а именно — о Христа и Его Крест. Этим он обвиняет Израиль в гордом нежелании принять Божий план спасения и в религиозном усердии, не основанном на знании (9:31 — 10:7). Павел продолжает противопоставлять «праведность по закону» «праведности по вере» и, искусно применяя Второзаконие (30), подчеркивает доступность Христа через веру. Нет необходимости бродить где–то в поисках Христа, поскольку Он Сам пришел, умер и воскрес и доступен каждому, кто призовет Его (10:5—11). Более того, в этом нет различия между евреем и язычником, потому что один и тот же Бог — Бог всех людей — щедро благословляет всех, кто взывает к Нему (12—13). Но для этого необходимо благовествование (14—15). Почему Израиль не принял Благую весть? Не потому что они не слышали или не поняли ее. Тогда почему? Ведь постоянно Бог простирал к ним руки Свои, но они были «непослушны и упорны» (16—21). Значит, причина в неверии Израиля, которое в главе 9 Павел относит на счет Божьего выбора, а в главе 10 — на счет его гордости, невежества и упорства израильтян. Противоречие между Божественной верховной властью и человеческими обязательствами представляет собой парадокс, постичь который ограниченный ум не способен.

В главе 11 Павел заглядывает в будущее. Он заявляет, что падение Израиля не будет ни всеобщим, поскольку существует верующий остаток (1 — 10), ни окончательным, поскольку Бог не отверг Свой народ и он (народ) возродится (11). Если через падение Израиля спасение пришло к язычникам, то теперь через спасение язычников в Израиле будет

---

71 В русском перевод Библии: «изволением избрания». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

возбуждена ревность (12). И в самом деле, Павел видит миссию своего благовествования в разжигании в своем народе ревности, чтобы спасти хотя бы некоторых (13—14). А затем «полнота» Израиля принесет «гораздо больше богатства» миру Далее Павел развивает аллегорию оливкового дерева[72] и предлагает два урока на эту тему. Первый — это предостережение язычникам (как привитой ветке дикой оливы) против превозношения и похвальбы (17—22). Второй — это обетование Израилю (как ветке от корня) о том, что если они перестанут упорствовать в своем неверии, то вновь будут привиты (23—24). Видение Павлом будущего, которое он называет «тайной» или откровением, заключается в том, что, когда наступит полнота числа язычников, «весь Израиль спасется» также (25—27). Его уверенность в этом происходит от того, что «дары и призвание Божие непреложны» (29). Итак, мы можем с уверенностью ожидать «полноты» как евреев, так и язычников (12, 25). И действительно, Бог «помилует всех» (32), что не подразумевает всех без исключения, но означает помилование и евреев, и язычников без их разделения. Неудивительно, что эта перспектива приводит Павла в состояние восторженного прославления Бога и он возносит хвалы Ему за чудесные богатства и за глубину Его мудрости (33—36).

Воля Бога (12:1–15:13)

Называя римских христиан своими «братьями» (поскольку прежние различия уже устранены), Павел теперь обращается к ним с пламенным призывом. Он основывается при этом на «милосердии Божием», которое он истолковывает, и призывает их к освящению своих тел и обновлению своих умов. Он ставит перед ними все ту же альтернативу, всегда и повсюду сопровождавшую Божий народ: либо сообразовываться с этим миром, либо измениться через обновление ума, в чем состоит «благая, угодная и совершенная» воля Бога.

В последующих главах поясняется, что воля Бога касается всех наших взаимоотношений, которые совершенно меняются под действием Благой вести. Павел разрабатывает восемь из них, а именно: отношения с Богом, с самим собой и с друг другом, с нашими врагами, государством, законом, с последним днем и со «слабыми». Наш обновленный ум, начинающий познание воли Божьей (1—2), должен трезво оценивать дарованное нам Богом, не переоценивать и не недооценивать самих себя (3—8). Наши взаимоотношения должны неизменно определяться служением друг другу. Любовь, связывающая воедино членов христианской семьи, включает в себя искренность, теплоту, честность, терпение, гостеприимство, доброту, гармонию и смирение (9—16).

Далее говорится об отношении к врагам или творящим злое (17—21). Вторя заповедям Иисуса, Павел пишет, что мы не должны воздавать злом за зло или мстить, но следует оставить наказание Богу, так как это Его прерогатива, а самим — искать мира, служить врагам, побеждая зло добром. Наши отношения с властями (13:1—7), в представлении Павла, непосредственно связаны с понятием гнева Божьего (12:19). Если наказание зла — прерогатива Бога, то осуществляет Он ее через

72 В русском переводе Библии используется второе название этого дерева — маслина. — *Прим. ред.*

государственные юридически утвержденные институты, поскольку должностное лицо есть «служитель» Бога», поставленный для наказания злодеяний. Государство также выполняет положительную функцию поддержания и вознаграждения совершаемых людьми добрых дел. Однако наше подчинение властям не может быть безусловным. Если государство неправильно использует данную Богом власть, принуждая делать то, что запрещает Бог, или запрещая то, что Бог заповедует, в этом случае наш христианский долг очевиден — не подчиняться государству, но покориться Богу.

Стихи 8— 10 обращены к любви. Они учат, что любовь — это и неоплатный долг, и исполнение закона, поскольку хоть мы и «не под законом», так как обращаемся к Христу за оправданием и к Святому Духу за освящением, все–таки мы призваны исполнять закон в нашем ежедневном подчинении Божьим заповедям. В этом смысле нельзя противопоставлять Святой Дух и закон, потому что Святой Дух пишет закон в наших сердцах, а верховенство любви становится все более очевидным по мере приближения дня возвращения Господа Христа. Мы должны проснуться, встать, одеться и вести образ жизни людей, принадлежащих свету дня (стихи 11 — 14).

Нашим отношениям со «слабыми» Павел отводит очень много места (14:1 —15:13). Они, видимо, скорее немощны в вере и убеждениях, чем в силе воли и характере. Такими, вероятно, были христиане–иудеи, считавшие своей обязанностью все же соблюдать закон о принятии пищи, а также праздники и посты по иудейскому календарю. Сам Павел относит себя к категории «сильных» и солидарен с их позицией. Его сознание говорит ему, что еда и календарь — вещи второстепенные. Но он не желает поступать деспотично и грубо по отношению к уязвимой совести «слабых». Он обращается с призывом к церкви «принять» их, как это сделал Бог (14:1,3), и «принять» друг друга, как это сделал Христос (15:7). Если принять немощных в своем сердце и быть к ним дружелюбным, то невозможно уже будет презирать или осуждать их, или ранить принуждением идти против своей совести.

Наиболее значительной особенностью этих практических рекомендаций Павла является то, что он строит их на своей христологии, а конкретно — на смерти, воскресении и втором пришествии Иисуса. Немощные в вере — это тоже наши братья и сестры, за которых умер Христос. Он воскрес, чтобы быть их Господом, и мы не имеем права мешать Его слугам. Он придет и для того, чтобы судить нас, поэтому мы сами не должны быть судьями. Мы также должны следовать примеру Христа, Который не угождал Себе, но стал слугой — действительно слугой — иудеям и язычникам. Павел оставляет читателя с чудным упованием, что слабые и сильные, верующие иудеи и уверовавшие язычники связаны вместе таким «единым духом», что «единодушно, едиными устами» вместе славят Бога (15:5–6).

В заключение Павел говорит о своем апостольском призвании послужить язычникам и благовествовать там, где не знают Христа (15:14–22). Он делится с ними своими планами посетить их по пути в Испанию, доставив сначала в Иерусалим пожертвования как символ иудейско–языческого единства (15:23–29), а также просит их молиться за себя (15:30–33). Он представляет им Фиву, которая должна доставить Послание в Рим (16:1–2), он приветствует 26 человек, называя их по именам (16:3—16), мужчин и женщин, рабов и свободных, евреев и

бывших язычников, и этот список помогает нам осознать необыкновенное единство в разнообразии, замечательным образом отличавшее Римскую церковь. Он предостерегает их от лжеучителей (16:17–20); он посылает приветствия от восьми человек, находящихся с ним в Коринфе (16:21–24), и завершает послание хвалой Богу. Хотя синтаксис этой части Послания довольно сложен, содержание великолепно. Апостол заканчивает тем, с чего начинал (1:1–5): вступительная и заключительные части свидетельствуют о Благой вести Христа, о промысле Божьем, о воззвании к народам и призыве к смирению в вере.

Введение: Благая Весть Божья и страстное желание Павла поделиться ею

Послание к Римлянам 1:1–17

Павел начинает свое Послание в очень личной манере. В этих первых стихах личные и притяжательные местоимения (Я, мне, мой) встречаются более 20 раз. Очевидно, что с самого начала он стремится установить близкие отношения со своими читателями. Введение включает в себя три части: «Павел и Благая весть» (1—6), «Павел и Римляне» (7—13) и «Павел и евангелизм» (14—17).

1:1–6
1. Павел и Благая весть

Эпистолярный жанр имеет свои традиции в разных культурах. В наше время принято вначале обращаться к своему адресату («Дорогая Джоан») и называть себя лишь в конце послания («Искренне ваш Джон»). Но в древнем мире был принят обратный порядок: автор вначале называл себя, а затем — своего адресата («Джон к Джоан с приветствием»). Естественно, Павел следует традиции своего времени, но в данном случае отступает только в том, что довольно подробно характеризует самого себя в свете своей миссии благовестия. Видимо, это объясняется тем, что он не был основателем Римской церкви и никогда не бывал в ней. Поэтому ему необходимо отрекомендовать себя как Апостола и обобщить свое благовестие. *Павел, слуга Иисуса Христа, призванный Апостол, избранный к благовестию Божию...* — так он начинает. Английское слово «слуга» — это *doulos* и должно переводиться «раб» [73].

В Ветхом Завете почитаемые иудеи, начиная с Моисея и Иисуса Навина, называли себя «слугами» или «рабами» Бога Яхве (напр.: «О Бог, воистину я есть раб Твой», Пс. 116:16), а Бог Яхве называет весь Израиль «раб Мой» (напр.: Ис. 43:1, 10). Замечательно, как в Новом Завете обращение «Господь» легко переходит от Яхве к Иисусу (напр.: стихи 4, 7), и рабы Господа — это уже больше не Израиль, а все люди — и евреи, и язычники.

С другой стороны, Апостол — это изначально христианский титул; Сам Иисус избрал его для «двенадцати» (Лк. 6:12 и дал.), а Павел желал

---

73 В русском переводе Библии: «Павел, раб Иисуса Христа...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

быть причисленным к ним (напр.: Гал. 1:1). Отличительной особенностью Апостолов было то, что они призваны и уполномочены Иисусом, что лично видели живого Иисуса и присутствовали при Его воскресении (Деян. 1:21–26; 1 Кор. 9:1; 15:8 и дал.), и были посланы Им проповедовать Его властью. Таким образом, новозаветный Апостол имеет сходство как со старозаветным пророком, «призванным» и «посланным» Богом Яхве пророчествовать от Его имени, так и с *shaliach* — иудеем–раввином, «который был полномочным представителем или делегатом, облеченным законной властью действовать (в предписанных пределах) от лица своего главы»[74]. На фоне этих двух факторов и должна рассматриваться апостольская учительская миссия.

Сопоставление двух слов «раб» и «апостол», выражающих предназначение Павла, особенно поражает. Во–первых, слово «раб» — это символ величайшего уничижения; оно выражает осознание Павлом своей личной незначительности, абсолютного бесправия человека, выкупленного для полного посвящения Богу. С другой стороны, слово «Апостол» ассоциируется с большим авторитетом и выражает осознание Павлом своего привилегированного статуса и достоинства вследствие избрания Иисусом Христом. Во–вторых, «раб» — это широко распространенный христианский термин (все ученики смотрят на Иисуса Христа как на Господа), а «Апостол» — это особый титул (оставленный для двенадцати учеников и Павла и, возможно, еще одного или двоих, например, Иакова). Как Апостол Павел был «избран для благовестия Божьего».

Как же Павел подводит читателей к пониманию своей отделенности от других? Глагол *aphorismenos* имеет тот же корень, что и слово «фарисей» *{pharisaios).* Было ли это случайностью? Ведь сам Павел был фарисеем (Флп. 3:5). Андерс Найгрен, например, размышляя о своей лютеранской традиции, пишет: «Павел, как фарисей, отделил себя от закона, но затем Бог отделил его для… благовестия… И уже в первых стихах мы встречаем основное противопоставление закона и благовестия, что, собственно, и является темой Послания»[75]. Однако сомнительно, чтобы читатели Павла могли уловить такую игру слов. Более вероятно, что Павел внутренним взором видел связь между своим апостольским посвящением и пророческим посвящением Иеремии. В Послании к Галатам Павел пишет, что Бог отделил его (здесь используется то же слово) от рождения][76] и затем призвал проповедовать Христа язычникам (Гал. 1:15 и дал.). Точно так же Бог сказал Иеремии: «До твоего рождения я отделил тебя; Я назначил тебя пророком для народов» (Иер. 1:5)2[77]. Поэтому встречу Павла с Христом по дороге в Дамаск следует

---

74 Барретт. С. 16

75 Найгрен. С. 45 и дал.

76 В русском переводе Библии: «…избрал меня от утробы матери моей». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

77 В русском переводе Библии: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, Я поставил тебя пророком для народов». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

воспринимать не только как его обращение, но и как его назначение Апостолом *(ego apostello se,* «Я… посылаю тебя», «Я ставлю тебя Апостолом», Деян. 26:17), и особенно Апостолом для язычников.

Оба выражения Павла: «призванный Апостол» и «избранный к благовестию Божьему» — неразрывно связаны. Невозможно размышлять об апостольстве вне связи его с благовестием и *vice versa.* Как Апостол, Павел был обязан принять, сформулировать, отстоять, укрепить и провозгласить Благую весть, исполняя тем самым роль доверенного лица, защитника и глашатая. Как сказал профессор Крэнфилд, задачей Апостола было «служение благовестию путем полномочного, нормативного провозглашения его»[78]. Далее Павел подробно (в шести пунктах) анализирует Благую весть, к провозглашению которой он был призван.

1. Источник Благой вести — Бог.

«Слово «Бог» — самое значительное во всем Послании, — сказал доктор Леон Моррис, — а Послание к Римлянам — книга о Боге. Чего бы ни касался Павел в ней — все связано с Богом. Нигде больше не встречается ничего подобного»[79]. Итак, христианская Благая весть — это «благовестив Божье».

Апостолы не изобрели ее — она была дана им через откровение и доверена Богом.

Это первое и главное утверждение, на котором основан весь истинный евангелизм. То, чем нужно поделиться с другими людьми, — не собрание человеческой мудрости, не еще одна религия в дополнение к существующим, и даже вообще не религия, — это Благая весть от Бога, принадлежащая Богу, Его собственное известие падшему миру. Без этого убеждения евангелизм лишается своего содержания, цели и движущей силы.

2. Подтверждение Благой вести — Священное Писание

Стих 2: *…благовестив, которое Бог прежде обещал чрез пророков Своих, в святых писаниях…* Это значит, что хотя Бог открыл Благую весть Апостолам, она не была для них абсолютно новой, так как была обещана им в Писаниях через пророков Ветхого Завета. Таким образом, существует серьезная преемственность между Ветхим и Новым Заветами. Сам Иисус говорит, что Писания свидетельствовали о Нем как о Сыне человеческом (Дан. 7) и о «муже скорбей» (Ис. 53), и, как было написано, Ему дано было пострадать, чтобы войти в славу (Ин. 5:39; Лк. 24:25 и дал., 44 и дал.). В Деяниях Апостолов Петр цитирует Ветхий Завет, свидетельствующий о воскресении Христа, Его вознесении и даре Святого Духа (Деян. 2:14 и дал.; ср.: 1 Пет. 1:10 и дал.). Мы также слышим размышления Павла о том, что Христос должен пострадать и возвыситься и что Он — Иисус (Деян. 17:2 и дал.; ср.: 13:32 и дал.). Он также утверждает, что, «по Писанию», Христос умер за наши грехи и на третий

---

78 Крэнфилд. Т. 1. С. 53.

79 Моррис (1988). С. 40.

день воскрес (1 Кор. 15:3 и дал.). Именно так и закон, и пророки свидетельствовали о Благой вести (3:21; ср.: 1:17).

Итак, Божье благовестие имеет двойное подтверждение — ветхозаветных пророков и новозаветных Апостолов, и в обоих случаях — это свидетельство об Иисусе Христе. К этому–то и переходит далее Павел.

3. Содержание Благой вести — Иисус Христос

Если соединить стихи 1 и 3, опустив при этом промежуточный стих 2, то получим фразу, говорящую, что Павел был избран для благовестия Бога о «Сыне Его», поскольку благовестие Бога — это «благовествование Сына Его» (9). Весть от Бога — это весть об Иисусе. Лютер так прокомментировал этот стих: «Теперь широко открывается дверь к пониманию Священного Писания: все должно восприниматься только через Иисуса Христа»[80]. О том же пишет и Кальвин: «Вся Благая весть — в Христе». Поэтому «малейший отход от Христа означает отход от Благой вести»[81].

Павел говорит об Иисусе: *...Который по своей человеческой природе был потомком Давидовым (3) и Который через Дух святости был со властью объявлен Сыном Бога через Его воскресение из мертвых: Иисус Христос наш Господь (4*)[82]. Здесь прямо или косвенно делаются ссылки на рождение Иисуса («потомок Давидов»), Его смерть (предсказанную через воскресенье), воскресение из мертвых и Его царствование (на престоле Давидовом). Четкость и ясность выстраиваемой Павлом параллели дала возможность многим ученым предположить, что он использует здесь фрагмент из раннего вероучения и дает ему свое апостольское подтверждение. Противопоставлены два титула («семя Давидово» и «Сын Божий»), два глагола («стал» или «родился как потомок Давида» и «был объявлен» или «назначен» Сыном Бога) и две фразы *(kata sarka* «по плоти» и *kata pneuma hagiosynes* — «по Духу святости»).

Вначале рассмотрим первую противопоставленную пару. Выражение «Сын Давидов» было широко известным мессианским титулом4[83]. То же и с выражением «Сын Божий», берущим начало в псалме 2:7. Сам Иисус ощущал не просто мессианский, но Божественный характер своего предназначения, о чем свидетельствует Его личное обращение к Богу *«Авва,* Отче» и ссылка на Себя исключительно как на «Сына» (напр.: Мф.

---

80 Лютер (1515). С. 4.

81 Кальвин. С. 15.

82 В русском переводе Библии: «...Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, чрез воскресение *из* мертвых, о Иисусе Христе Господе нашем». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

83 Это выражение берет начало в 2 Цар. 7:12 и далее, где Бог обещал укрепить трон Давида навечно; это обетование было подхвачено пророками (напр.: Пс. 88; Ис. 9:6 и дал.; 11:1, 10; Иер. 23:5 и дал.; и Иез. 34:23 и дал.; 37:24 и дал.) и далее развито в кумранской литературе. Исполнение его см. в Новом Завете (Мф. 1; Мк. 12:35 и дал.; Лк. 1–2; Ин. 7:42; Деян. 2:29 и дал.; 13:22 и дал.; 2Тим. 2:8; Откр. 5:5; 22:16).

11:27). Очевидно, что и Павел имел в виду то же самое (не только в 1:3—4 и 9, но и, напр., в 5:10 и 8:3, 32). Значит, оба эти титула говорят как о человеческой, так и о Божественной природе Иисуса.

Из приведенной пары глаголов первый не представляет никаких трудностей. Хотя единственное его значение — «стал», очевидно, что он имеет отношение к происхождению Иисуса от Давида по плоти (а возможно также означает «был усыновлен», поскольку Иосиф признал его своим сыном). Значение второго глагола не так ясно. Приведенный выше перевод «со властью объявленный Сыном Бога через воскресение из мертвых» достаточно вразумителен. Но дело в том, что слово *horizo* буквально означает не «объявлять», а скорее — «назначать», что и сделал Бог, назначив «Иисуса Судией над миром» (Деян. 10:42; 17:31). Тем не менее Новый Завет не говорит о том, что Иисус был назначен или поставлен Сыном Божьим через воскресение, поскольку Он был им вечно. И потому можно предположить, что сочетание «со властью» должно быть отнесено к существительному «Сын Божий», а не к глаголу «назначать». В связи с этим Павел утверждает, что Иисус был «назначен Сыном Божьим, имеющим власть» [84], или даже «объявлен всесильным Сыном Бога» (АГ). Это противопоставление хорошо показано Найгреном: «Итак, воскресенье было поворотным пунктом в жизни Сына Божьего. Прежде он был слабым и униженным Сыном Бога; через воскресенье Он обретает силу Сына Бога»[85].

Следующая антитеза выразилась в двух фразах: «по плоти» и «по Духу святыни». Хотя слово «плоть» имеет у Павла ряд значений, здесь оно, разумеется, относится к человеческой природе Иисуса и его физическому происхождению и свидетельствует не только о его плотской слабости и уязвимости, но и, напротив, — о Его силе, выразившейся в воскресении, и Его божественности. Далее, некоторые авторы настаивают на том, что с целью сохранения параллелизма выражение «по духу святыни» следует переводить «согласно Его Божественной природе» или, по крайней мере, «согласно Его святому человеческому духу». Но выражение «дух святыни» не означает Божественной природы Христа. Более того, вовсе не одна какая–то часть Его существа (будь то Его Божественная природа или Его человеческий дух) была восстановлена из мертвого состояния и провозглашена через воскресение Сыном Божьим, имеющим власть. Наоборот, воскрес весь Иисус Христос — в теле и в духе, в человеческой и Божественной природе Своей.

Другие авторы отмечают, что выражение «дух святыни» — это естественный древнееврейский эквивалент понятия «Святой Дух» и что здесь есть четкая взаимосвязь между Святым Духом и воскресением. Поэтому Он есть «Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса» (Рим. 8:11), и поэтому (а это было важно) Сам Христос, воскресший и вознесенный, явил Свою силу и власть, излив Дух Святой (Деян. 2:33) и положив начало новой эпохе — эпохе Духа Святого.

Итак, две фразы «по плоти» и «по Духу» подразумевают не две природы Иисуса Христа (человеческую и Божественную), но две стадии Его служения — до воскресения и после него. Первая олицетворяет

84 Напр.: Крэнфилд. Т. 1. С. 62.

85 Найгрен. С. 51; ср.: 2 Кор. 13:4.

немощь, вторая — силу через излияние Духа Святого. Здесь налицо уравновешение обоих качеств — уничиженности и возвеличенности, слабости и силы Сына Божьего, человеческого происхождения от Давида и Божественного, могущественного провозглашения Сыном Бога через воскресение и дар Святого Духа. Более того, этим уникальным человеком — семенем Давида и Сыном Бога, слабым и могущественным, воплощенным и вознесенным — является *Иисус* (исторический человек), *Христос* (Мессия, предсказанный ветхозаветными Писаниями), *наш Господь,* хозяин и повелитель наш. Следует добавить, что оба титула Иисуса — «Христос» и «Господь» — обращены к христианам–иудеям и христианам из язычников соответственно.

4. Масштаб благовестил: всем народам

Теперь Павел от анализа Благой вести возвращается к своему апостольству и пишет: «Чрез Него» (то есть воскресшего Христа) «и ради имени Его» (к этому мы еще вернемся) *...мы получили благодать и апостольство, чтобы призывать все языческие народы к смирению, происходящему от веры* (1:5)[86]. Вряд ли, употребляя «мы», Павел хочет объединиться с другими Апостолами, поскольку нигде в тексте они не упоминаются. Возможно, «мы» носит редакторский характер или же подразумевает апостольскую власть, с которой Павел ассоциирует себя. Что же тогда он «получил» от Бога через Христа? Он называет это «благодатью и апостольством», то есть для него это — незаслуженная привилегия быть Апостолом, поскольку он постоянно относит свое апостольское назначение на счет милости Божьей (напр.: Рим. 12:3; 15:15; 1 Кор. 15:10; Гал. 1:15; 2:9; Еф. 3:1 и дал., 7 и дал.).

Продолжая далее рассуждение о цели своего апостольства, Павел более глубоко раскрывает и другие стороны Благой вести. Он оценивает ее масштабы фразой «всем языческим народам». Здесь, вероятно, имеется в виду то, что римские христиане были преимущественно из язычников, так как он выделяет их особо: *...между которыми находитесь и вы, призванные Иисусом Христом* (6). Однако ниже Павел называет Благую весть «силой Божией ко спасению всякому верующему, во–первых, Иудею, потом и Еллину» (1:16). Здесь он утверждает предназначение Благой вести для всех, ее вселенский масштаб. Будучи иудеем–патриотом, сохранившим любовь к своему народу и страстно желавшим его спасения (9:1 и дал., 10:1), он в то же время призван быть Апостолом для язычников (Деян. 9:15; 22:21; 26:17 и дал.; Рим. 11:13; 15:16 и дал.; Гал. 1:16; 2:2 и дал.; Еф. 3:8). Также и нам, желающим присоединиться к этой всемирной миссии, нужно освободиться от всякой расовой, национальной, племенной, кастовой гордыни и признать, что благовестие Бога — для эсех без исключения и разграничения. В этом и заключается основная тема Послания.

5. Цель благовестил: смирение веры

---

86 В русском переводе Библии: «...чрез Которого мы получили благодать и апостольство, чтобы во имя Его покорять вере все народы». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Павел пишет, что он получил апостольство «для смирения веры во всех народах». Итак, «смирение веры» — это то, чего ожидает благовестие[87]. Эти слова, встречающиеся в начале и конце Послания (см.: 16:26), чрезвычайно важны, так как именно в Послании к Римлянам Павел особенно настаивает на том, что оправдание дается «только по вере». Но здесь он говорит, что не только по вере, но и через «смирение веры». Не противоречит ли Апостол сам себе? Нет, следует отдать должное последовательности его мысли.

Предлагаются три варианта толкования этого выражения. Первый: оно означает «покорение вере», где «вера» — главная составная часть убежденности в чем–либо. И, естественно, это выражение встречается в Новом Завете (Деян. 6:7. Ср.: Фес. 1:8; 1 Пет. 4:17). Далее Апостолы, благовествуя об обращении, действительно говорят о покорении истине или доктрине (напр.: Рим. 6:17; 10:16; 1 Пет. 1:22). Но когда слово «вера» имеет такое значение, то необходим определенный артикль[88], а весь контекст Послания к Римлянам подразумевает просто «веру»[89] (как напр., в 8, 16–17).

Второй вариант акцентирует внимание на родительном падеже «эквивалентного понятия»[90]. И тогда фраза имеет смысл «покорение, которое состоит из веры». Как сказал Джон Мюррей, «вера, проповеданная апостолами, не мимолетное эмоциональное состояние, но выражение от полноты сердца идущей преданности Христу и истине Благой вести»[91]. И все же, хотя вера и смирение в самом деле всегда неразрывны, они не идентичны, и Новый Завет показывает различия между ними.

Третий вариант толкования: родительный падеж указывает на источник или происхождение смирения. Так, НМВ, например, считает такое смирение «происходящим от веры», что сразу же напоминает нам об Аврааме, который «верою… повиновался» (Евр. 11:8). Очевидно, что здесь имеет место смирение веры, а не законопочитание. Возможно, второй и третий варианты не исключают друг друга, так как истинным откликом на благовестие действительно является только вера. Однако подлинная, живая вера в Иисуса Христа включает в себя элемент подчинения (ср.: 10:3) (особенно потому, что смыслом ее является Сам Иисус Христос, «Господь наш», 7), а также неизбежно предполагает полное пожизненное смирение. Вот почему реакция на благовестие, которой ожидает Павел, — это полная, безграничная отдача себя Иисусу

---

87 В русском переводе Библии: «покорение вере». — *Прим. пер.*

88 В английской грамматике определенный артикль перед существительным конкретизирует данное явление или понятие, выделяя его из среды аналогов, то есть «именно эта, такая вера». — *Прим. пер.*

89 Определенный артикль в английском тексте отсутствует. — *Прим. пер.*

90 В рассматриваемом здесь английском выражении «obedience of faith» присутствует предлог «of» — признак родительного падежа последующего существительного «вера». — *Прим. пер.*

91 Мюррей. Т. 1. С. 14.

Христу, что он и называет «смирением веры». Таков наш ответ тем, кто согласен признать Иисуса Христа Спасителем, но не согласен покориться Ему как Господу. Это бессмысленно. Разумеется, римские христиане и поверили, и покорились, и Павел называет их находящимися *между призванными Иисусом Христом* (6).

6. Смысл благовестил: прославление имени Христа

Слова «ради имени Его», которые НМВ помещает в начале стиха 5, в греческом тексте стоят в конце предложения, являясь как бы кульминацией. Почему Павел желал привести народы к смирению веры? Только ради славы и почитания имени Христа. Поскольку Бог «превознес Его» выше всех и «дал Ему имя выше всякого имени», для того чтобы «пред именем Иисуса преклонилось всякое колено... и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:9 и дал.). Итак, если Бог желает, чтобы всякое колено преклонилось перед Иисусом и всякий язык исповедал Его Господом, то так мы и должны поступать. Мы должны быть «ревнителями» (как иногда выражается Писание) имени Его, то есть беспокоиться, когда оно неведомо, огорчаться, когда оно пренебрегаемо, негодовать, когда оно хулимо, но всякий раз усердствовать в своей решимости воздать ему ту честь и славу, которой оно достойно. Высочайшее из всех миссионерских призваний — это не смирение перед великой миссией (какой бы важной она ни была), не любовь к отчужденным от Бога и погибающим грешникам (какой бы сильной она ни была, особенно при мысли о Божьем гневе, стих 18), но рвение — горячее и страстное рвение прославить Иисуса Христа.

Иногда евангелизм ничем не отличается от искусно замаскированной формы империализма, независимо от того, какая цель при этом преследуется: защита ли чести нации, церкви, организации или самих себя. И только одна — единственная форма империализма является христианской по своей сути — это служение Его Царскому Величеству Иисусу Христу, Его Царству. Как говорит Иоанн, ранние христиане уходили «ради Имени» (3 Ин. 7) [92]. Он даже не уточняет, о каком имени идет речь. Но мы–то знаем. И Павел говорит нам об этом. Это несравнимое ни с каким другим именем Имя Иисуса. Перед этой высшей целью христианской миссии вянут и умирают все прочие цели.

В заключение приведем шесть основных истин Благой вести. Источник ее — Бог–Отец, а смысл ее — Иисус Христос, Сын Его. Подтверждение ее — Ветхий Завет, и место назначения — весь мир. Провозглашая Благую весть, мы ставим перед собой непосредственную задачу приводить людей к вере, а наша конечная цель — прославление имени Иисуса Христа. Или, для облегчения понимания этих истин, мы используем шесть предлогов: можно сказать, что Благая весть — это весть *от* Бога, *о* Христе, *по* Писанию, *для* народов, *по* вере и *ради* имени Его.

---

92 В русском переводе Библии: «ради имени Его». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

1:7–13
2. Павел и Римляне

Представившись своим читателям Апостолом и проповедником Благой вести, Павел обращается к ним: *Всем находящимся в Риме возлюбленным Божиим, призванным святым: благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа* (7). Нам трудно представить себе реакцию, которую могло вызвать слово «Рим» у людей 1–го века, живших в одной из отдаленных римских провинций. Как писал епископ Стивен Нейл, «этот вечный город дал им мир; он был оплотом закона, центром цивилизации, Меккой поэтов, ораторов и художников», но в то же время он был обителью всякого идолопоклонства»[93]. Тем не менее Бог держал там Своих людей, и Апостол характеризует их следующим образом.

Во–первых, они — *возлюбленные Божий,* Его собственные дорогие дети. Во–вторых, они *призванные святые,* потому что они — «призванные Иисусом Христом» (6). «Святые» или «святой народ» — это обычное ветхозаветное определение Израиля. Но здесь римские христиане из язычников — также «святые», потому что все христиане без исключения призваны Богом принадлежать Христу и Его святому народу.

В–третьих, римские христиане — это наследники Божьей «благодати и мира». Благословляя Израиль, Аарон молился о том, чтобы Яхве «помиловал» Свой народ и дал бы ему мир (Чис. 6:25 и дал.). Можно даже с большой долей уверенности предположить, что слова, используемые здесь Павлом, соответствуют двум важнейшим целям этого Послания: слово «благодать» означает безвозмездность Божьего оправдания грешников, а слово «мир» — примирение иудеев и язычников в Теле Христа. Хотя он не употребляет слово «церковь» (возможно потому, что римские христиане собирались группами в нескольких домах), но все же посылает свои приветствия *всем* (7) и благодарит *всех* (8), независимо от их этнического происхождения. Поскольку такие эпитеты, как «возлюбленные», «призванные» и «святые», относились к ветхозаветному Израилю, Павел, видимо, намеренно использует их здесь. Этим он показывает, что все верующие во Христа — и бывшие язычники, и иудеи — принадлежат народу, заключившему завет с Богом. После такого обращения Павел откровенно говорит римским читателям о своих чувствах (ср.: Рим. 9:24 и дал.), выделяя четыре момента.

1. Он благодарит Бога за них

Прежде всего благодарю Бога моего через Иисуса Христа за всех вас, что вера ваша возвещается во всем мире (8). Хотя здесь не обошлось без некоторой доли преувеличения, все же нельзя отрицать, что вместе с с ростом церкви распространялись и слухи о присутствии в столице христиан. И хотя Павел не имел никакого отношения к этому, он все же приносит хвалу за благовествование в Риме.

2. Он молится о них

Свидетель мне Бог, Которому служу духом моим в благовествовании

93 Нейл. С. 2.

Сына Его, что непрестанно воспоминаю о вас (9), *всегда прося в молитвах моих, чтобы воля Божия когда–нибудь благопоспешила мне придти к вам* (10). В апостольском служении Павла проповедь и молитва идут рядом. Он заверяет их, что, даже будучи незнаком с ними лично, он ходатайствует за них «непрестанно» (9) и «всегда» (10). Это не просто религиозная банальность, он говорит правду и просит у Бога подтверждения. В частности, он молится о том, чтобы сейчас «воля Божия» (то есть если на это есть Его воля) «благопоспешила» ему прийти к ним (10 б). Это очень робкая мольба. Он не навязывает Богу своего желания и не претендует на знание Божьей воли. Вместо этого он подчиняет свое желание воле Бога. При анализе главы 15 мы увидим, какой ответ был дан на его молитву.

3. Он стремится к встрече и объясняет причину своего желания видеть их.

Первая причина: *...чтобы преподать вам некое дарование духовное (charisma) к утверждению вашему* (11). На первый взгляд естественно истолковать этот духовный дар как один из тех *charismata,* которые Павел приводит в I Послании к Коринфянам (12), а затем в Послании к Римлянам (12) и в Послании к Ефесянам (4). Однако против этого есть серьезное возражение: в указанных текстах речь идет о дарах, ниспосланных по суверенному решению Бога (Рим. 12:6), Христа (Еф. 4:11) или Святого Духа(1 Кор. 12:11). Поэтому едва ли Апостол мог претендовать на «преподание» *charisma* от себя. Вероятно, это слово употреблено здесь в более общем смысле. Возможно, он имеет в виду свое собственное учение или проповедь, которые он надеется представить им по прибытии, хотя есть здесь некоторая «преднамеренная неясность»[94]. Это объясняется, скорее всего, тем, что на данном этапе он еще не знает ничего о духовных потребностях этих людей.

Не успевает он продиктовать эти слова, как тут же чувствует их односторонность, будто он намерен все отдать и ничего не получить. Поэтому он немедленно поясняет (даже поправляет себя): *...то есть утешиться с вами верою общею, вашею и моею* (12). Ему известно, что христиане взаимно благословляют друг друга, и, даже будучи Апостолом, Павел не считает для себя унизительным принять это благословение. Счастлив современный миссионер, направляющийся в другую страну с такой открытостью и готовностью принимать, а не только отдавать, учиться, а не только учить, воодушевляться, а не только воодушевлять! И счастливо собрание, духовный наставник которого обладает таким смиренным сердцем!

4. Он давно собирался навестить их

Не хочу, братия, оставить вас в неведении, что я многократно намеревался придти к вам, — но встречал препятствия даже доныне... (13а). Но Павел умалчивает о том, что препятствовало ему Позже, в конце Послания, он все объяснит: евангелизация, проводимая им в Греции и ее

94 Крэнфилд. Т. 1. С. 79.

окрестностях, еще не завершена (15:22 и дал.). Почему он и раньше стремился к встрече с ними? Теперь он приводит третью причину: «…чтобы иметь жатву среди вас»[95]. «Жатва» буквально означает «плод». Джон Мюррей в связи с этим справедливо замечает: «Здесь говорится о собирании плода, а не о принесении его»[96]. Другими словами, он надеется обратить некоторых в Риме, *как и у прочих народов* (13). Действительно, вполне естественно, что Апостол хочет собрать плод благовествования в столице языческого мира.

1:14–17
3. Павел и евангелизм

Теперь Апостол делает три выразительных заявления личного характера, свидетельствующих о его горячем желании проповедовать Благую весть в Риме:

стих 14: «Я должен… (ПНВ — «обязан»)
стих 15: «…я… готов…»
стих 16: «…я не стыжусь…»

Причина потрясающей силы этих слов состоит в том, что они прямо противоположны настроениям в современной церкви. Люди в наше время рассматривают евангелизм как нечто второстепенное и считают, что они делают одолжение Богу. Для Павла же это — обязанность. В наше время преобладающим настроением в обществе является пассивность и лень — у Павла же — страстность, энтузиазм. Наиболее честным из нас сегодня пришлось бы признаться, что мы стыдимся благовествования, Павел же, напротив, не стыдится.

Следует иметь в виду, что у Павла было не меньше причин, чем у нас, испытывать нежелание или смущение. Рим был символом имперской гордости и власти, и люди говорили о нем со страхом. Каждый человек мечтал посетить Рим хотя бы раз в жизни, чтобы увидеть и поразиться. Но кто был он, этот человек по имени Павел, стремившийся посетить столицу не как турист, но как евангелист, уверенный в том, что Рим нуждается в его благовестии? Было ли это безрассудством и самонадеянностью? Согласно традиционным представлениям, Павел был некрасив, мал ростом, с нависшим лбом, кривыми ногами, лысый, с крючкообразным носом, имел слабое зрение и не обладал ораторским даром [97]. Могли он состязаться с гордым величием имперского Рима? Возможно, было бы благоразумнее держаться от всего этого подальше? Или все же, если посещение Рима было столь необходимым, не

---

95 В русском переводе Библии: «…чтобы иметь некий плод и у вас» (13). Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

96 Мюррей. Т. 1. С. 24.

97 Деяния Павла и Феклы // Апокрифический Новый Завет. — From *The Acts of Paul and Thecla,* included in *The Apocryphal New Testament,* ed. M. R. James (Clarendon, 1924; corrected edition, 1953), p. 273. C/. 2 Cor. 10:10; Gal. 4:13ff.

безопаснее ли было бы удерживать свой язык, чтобы не быть осмеянным во дворце и выдворенным из города?

Очевидно, Павел так не считал. Напротив, он пишет: «должен», «готов», «не стыжусь». Откуда же происходило это его страстное желание благовествовать? Таких источников — два.

1. Благая весть — это долг миру (14–15)

Наряду с вариантами «Я должен» (НМВ) и «Я обязан» (ПНВ), АВ предлагает свой вариант: «Я — должник». Видимо, недоумение переводчиков по поводу того, что Благая весть названа долгом, побудило их принять более привычное слово «обязанность». Фактически, есть два способа оказаться в долгу. Первый — взять взаймы *у* кого–либо; второй — получить деньги *от* третьего лица для передачи кому–то еще. Например, если бы я взял у вас в долг 1000 фунтов стерлингов, я был бы вашим должником до тех пор, пока не расплатился бы. Аналогично, если бы ваш друг отдал мне 1000 фунтов стерлингов для передачи вам, я бы также был вашим должником до тех пор, пока не отдал бы вам эти деньги. В первом случае я приобрел бы долг путем займа, во втором — меня сделал должником ваш приятель, доверив мне сумму денег, предназначенную для вас.

Павлу подходит последний вариант. Он ничего не брал взаймы у римлян, но Иисус Христос доверил ему Благую весть, предназначенную для них. Неоднократно в своих посланиях он пишет о том, что ему «вверено благовестив» (1 Кор. 4:1 и дал.; Гал. 2:7; 1 Фес. 2:4; 1 Тим. 1:11; Тит. 1:3). Правда, эта метафора скорее подразумевает управленческую (или опекунскую) функцию, нежели роль должника, однако подспудно здесь все же звучит именно эта мысль. Сам Иисус Христос сделал Павла должником, доверив ему Евангелие, и он был в долгу у римлян. Как Апостол язычников, он был в особенном долгу у языческих народов, *... должен и Еллинам, и нееллшшм* [буквально «варварам»], *мудрецам и невеждам* (14). Не совсем ясно, как нам следует относиться к такой классификации. Возможно, оба выражения подразумевают одни и те же различия этих групп, а возможно, первое имеет в виду национальные, культурные и языковые различия, а второе — уровень интеллектуального развития и образования. В обоих случаях и то, и другое приложимо ко всему языческому миру. И, руководимый чувством долга перед ними, Павел пишет: *Итак... я готов благовествовать и вам, находящимся в Риме* (15).

Точно так же и мы в долгу перед миром, хотя мы и не апостолы. Если Евангелие пришло к нам (а оно пришло), мы не имеем права держать его при себе. Никто не вправе заявлять о своей монополии на Благую весть. Хорошая новость существует для того, чтобы ею делиться, и мы обязаны донести ее до других. Таково было самое первое побуждение Павла. Его горячее стремление исходило из осознания взятого на себя обязательства. Общеизвестно, что неуплата долга — низкий поступок, поэтому и мы должны быть такими же усердными в своем стремлении вернуть долг, как Павел.

2. Благая весть — это сила Божья ко спасению (16)

Здесь Павел рассуждает о второй причине, побудившей его так горячо желать благовествования: *Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во–первых Иудею, потом и Еллину* (16).

Некоторые толкователи настолько оскорблены тем, что Павел вообще мог стыдиться Благой вести, что готовы объявить это его заявление стилистическим приемом — литотой, то есть оборотом речи со специальным риторическим эффектом, где вместо положительной информации дается отрицательная. (К примеру, если кто–то говорит: «Не очень–то я счастлив», то это значит: «Я вовсе не рад, а огорчен и расстроен»). Поэтому Моффат так интерпретирует фразу Павла: «Я горжусь своим благовествованием». Однако такая попытка приглушить звучание слов Павла, хотя грамматически вполне допустима, психологически необоснованна. Сам Иисус предупреждал учеников, чтобы они не стыдились Его; следовательно, Он это предвидел (Мк. 8:38).

Павел в этом наставлял и Тимофея (2 Тим. 1:8, 12). Однажды я слышал, как в проповеди на этот стих Джеймз Стюарт из Эдинбурга сделал интересное замечание: «Нет смысла заявлять, что ты чего–то не стыдишься, если ты уже не испытывал искушения этим». Несомненно, Павлу было знакомо такое искушение. Он пишет коринфянам, что он прибыл к ним «в немощи и в страхе и в великом трепете» (1 Кор. 2:3). Он знал, что благовестие о Кресте было «глупостью» для одних и «камнем преткновения» для других (1 Кор. 1:18, 23), потому что подрывало самоправедность и бросало вызов самооправданию. И поэтому где бы ни проповедовалось истинное Евангелие, оно всюду встречает противодействие, часто — презрение, а иногда — насмешки.

Как же Павел преодолел (и как нам преодолевать) искушение стыдиться Благой вести? Он отвечает так: только помня, что весть, которую люди презирают как ничтожную, в действительности «сила Бога ко спасению всякого верующего». Как мы об этом узнаем? Только через испытание ее спасающей силы на собственном опыте. Если Бог примирил нас с Собою во Христе, простил наши грехи, сделал Своими детьми, вложил в нас Святой Дух, начал изменять нас и ввел нас в Свое новое святилище, тогда как же можем мы стыдиться Благой вести?

Более того, благовестие Божье — это спасающая сила Бога *для всякого верующего: сначала для Иудея, потом и Еллина.* Спасающая вера, являющаяся обязательной реакцией на Благую весть, — это великий уравнитель, потому что все спасающиеся спасаются совершенно одинаковым путем — по вере (ср.: Рим. 3:22; 4:11; 10:4; И). Это одинаково справедливо и для иудеев, и для язычников; между ними нет различий в отношении спасения (Рим. 10:12; ср.: Гал. 3:28). Приоритетное положение евреев («сначала Иудею») обосновано и теологически, так как Бог избрал их и заключил с ними завет, и, следовательно, — исторически («…вам первым надлежало быть проповедану слову Божию…») (Деян. 13:46).

Три стиха (14–16), свидетельствующие о его страстном желании благовествовать в Риме, показывают нам, размышляющим над ними, корни этого нетерпения. Они — в убежденности Павла, что благовестие — это неоплатный долг всему миру и спасающая Божья сила. В первом факте он находил подтверждение своей обязанности (Благая весть была ему вверена); во втором — свою убежденность (если он сам получил спасение, то, значит, его могут получить и другие). И сегодня Благая весть — это и долг, требующий оплаты, и спасающая сила, которая

переживается лично каждым. Лишь когда мы осознаем и прочувствуем эти истины, мы сможем вместе с Павлом сказать: «Я не стыжусь… Я обязан… Я готов поделиться Благой вестью с этим миром».

3. В благовестии открывается праведность Божья [98] (17)

В нем открывается правда Божья от веры в веру, как написано: «праведный верою жив будет» (17).

В словах Павла (стихи 16—17) заключена следующая логика: «Я не стыжусь благовестил, *потому что* оно есть сила Божия ко спасению», потому что в нем «открывается праведность Божия…»[99]. То есть благовестие есть спасающая сила Божья, потому что в нем открывается праведность Божья. Более того, эта праведность — «от веры к вере» (АВ), во исполнение пророчества Аввакума (2:4): «праведной верою жив будет». Многие толкователи считают стихи 16 и 17 «текстом», а все остальное Послание — иллюстрацией к нему. Действительно, эти стихи чрезвычайно важны для нашего понимания. Но здесь мы сталкиваемся с тремя вопросами. Первый: что такое «праведность Божия»? Второй: каково значение сочетания «от веры к вере» (АВ) или «через веру к вере»[100] (ПНВ)? Третий: как следует толковать цитату Аввакума и использование ее Павлом?

а. Праведность Бога[101]

Значение выражения *dikaiosyne theou* («праведность Бога» или «от Бога») обсуждается на протяжении всей церковной истории, что привело к появлению необъятного количества исследований на эту тему Всю эту информацию нелегко суммировать, не говоря уже о том, чтобы ее систематизировать или анализировать. Во–первых, некоторые утверждают, что «праведность Бога» — *Божественное свойство* или качество. «Праведность» — подразумевает Его характер наряду с действиями, которые Он совершает в соответствии со Своим характером. Поскольку Он есть «Судия всей земли», несомненно, что Сам Он всегда «поступит «правосудно» (Быт. 18:25), поскольку Он любит праведность и ненавидит нечестие, и праведность есть жезл Царства Его (Пс. 44:6 и дал., цитируется на иврите 1:8 и дал.; ср.: Пс. 10:1 и дал.).

Из Послания к Римлянам следует, что личная праведность Бога проявляется прежде всего в Кресте Христа. Когда Бог «предложил Его в жертву умилостивления»[102], Он сделал это «для показания

---

98 В русском переводе Библии: «правда Божья». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

99 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

100 В русском переводе Библии: «от веры в веру». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

101 В русском переводе Библии: «правда Божия». — *Прим. пер.*

102 В русском переводе Библии: «правды Его». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

справедливости Его» (*dikaiosyne,* 3:25; с повторением в 3:26), для того чтобы Он Сам явился «справедливым» и «оправдывающим верующего в Иисуса» (3:266). Через все Послание проходит страстное желание Павла защитить праведный характер Бога и Его действия. Он убежден: что бы ни делал Бог — спасая (3:25) или творя суд (2:5) — Он всегда абсолютно совершенен в Своей праведности. Приведем, например, высказывание Уильяма Кэмпбелла: «…праведность Бога — это прежде всего такая праведность, которая ясно демонстрирует верность Бога Своей праведной природе»[103], целостности, совершенству. Однако это качество Бога не является ни единственным, ни даже главным из открывающихся, по заявлению Павла, в благовестии (1:17), потому что оно было полностью открыто в законе.

Во–вторых, другие утверждают, что «праведность Бога» — *Божественная деятельность,* а именно — Его спасительное внедрение в мир через Свой народ. В самом деле, понятие Божьего «спасения» и «праведности» часто перекликаются в параллельных местах иудейской Библии, особенно в Псалтири и в Книге Пророка Исайи (главы 40–66). Например: «Явил Господь спасение Свое, открыл пред очами народов правду Свою» (Пс. 97:2; ср.: 50:14; 64:5; 70:2, 15; 142:11). Точно так же Бог говорит: «Я приблизил праведность Мою… и спасение Мое не замедлит» (Ис. 46:13; ср.: 45:8; 51:5 и дал.; 56:1; 63:1) и заявляет о себе как о «Боге праведном и спасающем» (Ис. 45:21). Было бы преувеличением ставить здесь знак равенства между Божьей праведностью и Божьим спасением. Скорее Его праведность подразумевает верность Своим заветным обещаниям, и потому можно молить Его и ожидать от Него дарования спасения Его народу. «Суди меня по правде Твоей, Господи» (Пс. 34:24). Как выразился Джон Цислер, «спасение — это форма, в которую облекается праведность Божия»[104]. Эрнст Кэземанн говорит о праведности Божьей с точки зрения силы Бога, спасающей силы, заключенной в Его верности завету, силы, сметающей зло и судящей Его народ[105]. Аналогичен подход Н. Т. Райта. Он пишет, что праведность Божья — это «в сущности своей верность согласно завету; это праведность Бога, обещавшего Аврааму объемлющее весь мир верное Богу потомство, в котором и через которое зло в мире будет сокрушено»[106].

Третья точка зрения: «праведность Бога» открывается в благовестии как *Божественное достижение.* Здесь родительный падеж передает уже не субъектное значение (когда речь идет о характере Бога и Его деятельности), но объектное («праведность от Бога», как НМВ толкует эту фразу в 1:17 и в 3:21). Например, в Послании кФилиппийцам 3:9 вместо простого родительного падежа («праведность Бога») стоит предложная форма («праведность… *от* Бога» — *ек theou*). Значит,

---

103 Кэмпбелл. С. 162.

104 Цислер (1989). С. 70. См. также: Цислер (1972). С. 42.

105 Кэземанн. С. 23 и дал.

106 Райт. С. 234.

праведность, которой потребует от нас Бог, когда мы предстанем перед Ним, — это тот статус, который достигнут Им через искупительную жертву Креста и который открывается Им в благовестии и даруется всем верующим в Иисуса Христа.

Нет сомнения, что Павел использует выражение «праведность Божия» в этом третьем по счету смысле. Он сопоставляет ее с нашей собственной праведностью (Флп. 3:9; ср.: Рим. 10:3), за которую мы держимся, вместо того чтобы покориться Его праведности (10:3). Праведность Божья — это дар (5:17), предлагаемый по вере (3:22), который мы можем иметь и в котором можем радоваться (Флп. 3:9). Чарлз Крэнфилд, сторонник этой точки зрения, перефразирует 1:17 следующим образом: «Поскольку статус праведности, который есть дар Божий людям (им предложенный), открывается в Благой вести, то и достижимом только через веру» [107]. Далее, во Втором послании к Коринфянам 5:21 Павел пишет, что во Христе мы фактически «сделались праведными перед Богом»; в Послании к Римлянам (4) он говорит о том, что праведность «вменялась» нам («отнесена на наш счет») как Аврааму (стихи 3, 24), а в Первом послании к Коринфянам 1:30 сказано, что Сам Христос «сделался для нас… праведностью».

Значит, «праведность Божия» может пониматься и как Божественная характеристика (наш Бог— праведный Бог), и как Божественная деятельность (Он приходит спасти нас), и как Божественное достижение (Он дарует нам статус праведности). Все три варианта толкования верны и поддерживаются многими исследователями, иногда даже в сотрудничестве друг с другом. Что касается меня, я не понимаю, почему нам предлагается выбор и почему объединение здесь невозможно. Даже профессор Фитцмайер, автор странного выражения «честность Бога» (утверждающий, что оно включает в себя понятие о честном бытии Бога и Его «честной деятельности»)[108], все же соглашается, что оно также подразумевает «статус честности, даруемый людям Богом по Его милости»[109]. Другими словами, это одновременно и свойство, и деятельность, и дар.

В связи с этим есть смысл и в утверждении, что «праведность Бога — это Его праведное стремление поместить грешников рядом с Собою, даруя им при этом праведность, но не их собственную, а Свою. «Божья праведность» — это справедливое оправдание Богом неправедных, провозглашение нечестивых праведниками, когда Он, с одной стороны, являет Свою праведность, с другой, — дает ее нам. Делает Он это через Христа — праведника, умершего за грешных, что Павел и разъясняет далее. И дарует Он нам это по вере, когда мы доверяемся Ему, моля со слезами о Его милосердии.

б. «От веры к вере»

Праведность Бога, открывающаяся в благовестии и предлагаемая

---

107 Крэнфилд. Т. 1. С. 100.

108 Фитцмайер. С. 257.

109 Там же. С. 258.

нам, — это праведность (буквально) «из веры в веру» или «от веры к вере» (АВ). Существует множество толкований этой фразы, одно своеобразнее другого. Я приведу четыре наиболее достойных внимания. Первое относится к вопросу о *происхождении* веры. Как говорил Бенгель, «от веры Бога, предлагающего ее, к вере людей, принимающих ее»[110]. Проще говоря, от Божьей веры (лучше сказать верности) — к нашей вере. Божья верность всегда предшествует, а наша — это только ответ на нее. Таково мнение Карла Барта [111]. Во–вторых, возможно, Павел имеет в виду *распространение* веры через евангелизацию «от верующего к верующему». В–третьих, он может говорить здесь о *возрастании* веры, «от меньшей к большей» (ср.: 2 Кор. 3:18, (ПНВ). И четвертое: возможно, здесь акцентируется *главенствующая роль* веры. В таком случае это выражение приобретает чисто риторический характер и может иметь, к примеру, следующее толкование: от «начала до конца» через веру (НМВ) или «вперед и вперед через веру»[112].

в. Цитата Аввакума

Свой особый интерес к вопросу веры Апостол подтверждает ссылкой на Священное Писание, цитируя пророка Аввакума (2:4): *Праведный... верою жив будет.* Пророк сокрушен тем, что Бог намеревается поднять нечестивых вавилонян для наказания Израиля. Как можно использовать одних нечестивых для наказания других нечестивых? Аввакум получил ответ: гордые вавилоняне падут, а праведный израильтянин будет жив верою, то есть через смиренное, неуклонное упование на Бога.

Однако многие толкователи, например, ПНВ, по–разному передают цитируемые Павлом слова Аввакума. Одно из таких толкований: «Будет жив тот, кто получил праведность через веру». В пользу этого варианта выдвигаются довольно веские аргументы. Первый: у Павла уже есть такие же слова в Послании к Галатам (Гал. 3:11), написанном несколькими годами раньше, где они являются библейским обоснованием оправдания по вере, а не по закону. Именно таково его понимание. Второй: можно сказать, что весь контекст требует такого толкования, поскольку в нем с особой силой звучит подтвержденное Писанием положение: «от веры к вере». Павла волнует не то, как живут праведники, а то, как грешники становятся праведниками. Третий: такой вариант толкования соответствует структуре самого Послания. Так Андерс Найгрен замечает, что в главах 1–4 слово «вера» встречается по меньшей мере 25 раз, а слово «жизнь» — только 2 раза; в главах 5–8 слово «жизнь» встречается 25 раз, а «вера» — лишь 2 раза. Эта статистика, по его мнению, свидетельствует, что тема глав 1—4 — «праведный по вере», а глав 5–8 — «жив будет» [113].

Но правомерно ли такое истолкование текста Аввакума, в результате

---

110 Бенгель. С. 17.

111 Барт. С. 41. См. также: Данн. Т. 1. С. 44 и дал.

112 Мюррей. Т. 1. С. 70.

113 Найгрен. С. 87.

которого вера воспринимается как путь к праведности, а не как путь к жизни? Я полагаю, да. Мы знаем, что пророк характеризует Божий народ с точки зрения праведности, веры и жизни. Как бы мы ни понимали эту фразу, в обоих случаях утверждается, что «праведные будут живы» и что вера чрезвычайно важна. Единственный вопрос, возникающий в этой связи, это будут ли живы праведные по вере? Разве не верны оба варианта? Ведь и праведность, и жизнь — по вере. Те, кто праведны по своей вере, также и живы верою. Начав жить по вере, они идут этой дорогой. Это не противоречит выражению «от веры к вере», откуда явствует, что христианская жизнь идет по вере от начала до конца. Поэтому я поддерживаю мнение Ф. Ф. Брюса: «Смысл пророчества Аввакума настолько универсален, что им смог воспользоваться и Павел, и этот факт ни в коем случае не искажает саму пророческую идею, но подчеркивает непреходящую ценность Послания»[114].

А. Гнев Бога на все человечество

Послание к Римлянам 1:18 — 3:20

Ничто так не отделяет людей от Христа, как неспособность испытывать потребность в Нем или нежелание признать ее. Как сказал Иисус: «...не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мк. 2:17). Он решительно защищает от фарисейских нападок свое сближение со «сборщиками налогов» и «грешниками». Говоря о враче, Он не имеет в виду, что некоторые люди праведны и не нуждаются в спасении, но что некоторые *считают* себя такими! Пребывая в постоянной самоправедности, они никогда не придут ко Христу. Как будучи больными мы идем к врачу, только когда признаем свою неспособность вылечиться своими силами, так и ко Христу мы обращаемся лишь тогда, когда признаем себя виновными грешниками и не можем сами спасти себя. Это положение применимо ко всем нашим проблемам. Отрицание наличия проблемы приводит к невозможности ее решения; признание же открывает такую возможность. Есть смысл заметить в этой связи, что первым из двенадцати этапов анонимного лечения алкоголиков является следующее признание: «Мы признаем свою беспомощность перед алкоголем и то, что мы потеряли возможность управлять своими жизнями».

Наверняка, многие люди очень энергично будут настаивать на том, что они не грешники и ни в чем не виновны, следовательно, в Христе не нуждаются. Совершенно неверно было бы пытаться искусственно вызывать у них чувство вины. Но если грех и вина повсеместны (а это так), то мы не имеем Права оставить людей пребывать в их ложном раю воображалой невиновности. Самым неблагоразумным шагом врача в этом случае было бы пойти на уступку и согласиться с неправильным

---

114 Брюс. С. 70

диагнозом, поставленным пациентом самому себе. Наш христианский долг через молитву и научение приводить людей к осознанию истинного своего диагноза с точки зрения Бога. В противном случае они никогда не откликнутся на Благую весть.

Эта простая и непопулярная мысль заключена в Послании 1:18 — 3:20. Прежде чем Павел показал одинаковую доступность спасения для иудеев и язычников (1:16), ему пришлось доказывать, что они одинаково нуждаются в нем. Следовательно, целью его в этом отрывке является предъявление «обвинения в том, что все — иудеи и язычники — одинаково находятся под властью греха» (Рим. 3:96, ПАБ), и потому весь мир подлежит Божьему суду (Рим. 3:196, ПАБ)[115]. Он не просто выдвигает обвинение, он предъявляет свидетельство против нас для того, чтобы доказать нашу вину и определить наш суд. Все — мужчины и женщины (единственное исключение — Иисус) — грешны, виновны и не имеют оправдания у Бога. Они уже под Божьим гневом. Они уже осуждены. Это и есть та высокая и торжественная тема, и тот мрачный фон, на котором ярким светом сияет Евангелие, и то неизменное основание, на котором строится евангелизация мира.

Павел демонстрирует всеобщность человеческого греха и вины следующим образом: он разделяет все человечество на несколько групп и последовательно предъявляет каждой из них обвинения. В каждом случае процедура идентична. Вначале он напоминает каждой группе людей, что они знают о Боге и добропорядочности. Затем он ставит их перед нелицеприятным фактом, что их образ жизни не отвечает уровню их знаний, что они намеренно подавляют свое знание, даже отворачиваются от него, продолжая жить в нечестии. И потому они виновны перед Богом. Никто не может претендовать на невиновность, потому что никто не может оправдаться незнанием.

Во–первых (1:18–32), он показывает *развращенное языческое общество* в его идолопоклонстве, аморальности и антиобщественном поведении.

Во–вторых (2:1—16), он обращается к *критикам–моралистам* (язычникам или иудеям), провозглашающим высокие этические нормы для всех, кроме самих себя.

В–третьих, (2:17 — 3:8), он обращается к *самонадеянным иудеям,* хвастающим своим знанием закона Божьего, но не подчиняющимся ему.

В–четвертых (3:9–20), он охватывает *все человечество* и делает вывод, что все мы виновны и не имеем оправдания перед Богом.

На протяжении пространного отрывка, постепенно, но неуклонно выстраивая свое обвинение, Апостол ни разу не теряет из виду Благую весть Христа. И, действительно, «праведность Бога» (то есть, как мы уже видели, Его праведный путь приведения к праведности нечестивых) — это тот единственный контекст, в котором возможно разоблачение всей мерзости человеческого нечестия. В 1:17 Павел заявляет, что «в нем [благовестии] открывается правда Божия». В 3:21 он повторяет это заявление почти дословно: «Но ныне… явилась правда Божия». Именно между этими двумя великими истинами о милосердной Божьей правде и помещает Павел свое потрясающее разоблачение человеческой

---

115 В русском переводе Библии: «…весь мир становится виновен перед Богом». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

греховности (1:8–3:20).

1:18–32
4. Развращенное языческое общество

Важно осознать связь между этим разделом («Гнев Бога») и последним («Благовестие Бога»). В стихах 16–20 Апостол пользуется одним из традиционных аргументов. Он последовательно повествует о силе Бога (16), праведности Бога (17), гневе Бога (18) и славе Бога, явленных в Его творении (19–20). Кроме того, каждое свое заявление он соединяет с предыдущим союзами *gar* или *dioti* , означающими «для» или «потому что». Попытаюсь прояснить эту аргументацию с помощью воображаемого диалога с Павлом.

Павел: *Я не стыжусь благовестил* (16а).
Вопрос: Почему, Павел?
П.: *Потому что оно есть сила Божия ко спасению всякому верующему* (166).
В.: Что это значит, Павел?
П.: *В благовестии открывается правда Божия, то есть путь Божий к оправданию грешников* (17).
В.: Но для чего это нужно, Павел?
П.: *Потому что открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою* (18).
В.: Но как люди подавляют истину, Павел?
П.:... *что можно знать о Боге, явно для них... Ибо невидимое Его... от создания мира... видимо... (19—* 20).

Можно было бы говорить о четырехкратном самооткровении Бога, хотя видно, что употребление здесь слов, относящихся к теме «откровение», довольно ограничено. С целью внести некоторую ясность в теологический аспект проблемы я покажу эти Божественные откровения в обратном порядке. Первое: Бог открывает Свою славу («вечную силу Его и Божественную природу»)[116] в Своем творении (19—20). Второе: Он открывает Свой гнев на грехи тех, кто подавляет свои знания о Творце (18). Третье: Он открывает Свою правду (Свой праведный путь приближения к Себе грешников) в Благой вести (17). Четвертое: Он открывает Свою силу в верующих через спасение их (16).

Далее следует жестокое разоблачение морального падения языческого мира. Тщательное изучение этого обличительного текста навело некоторых исследователей на мысль, что Павел писал, находясь под влиянием истории падения Адама, а также иудейской критики языческого идолопоклонства в Книге Премудрости Соломона.

Профессор Морна Хукер пишет, что Павел изображал «человеческий грех в свете его истинно библейского происхождения, описанного в истории творения и падения в книге Бытие»[117]. Другие подхватили эту

---

116 В русском переводе Библии: «вечную силу Его и Божество». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

117 Хукер М. Д. Адам в Послании к Римлянам. — M. D. Hooker, 'Adam in Romans 1' in *New Testament Studies* 6, 1959—60.

мысль, ибо здесь без труда просматриваются параллели с прошлым. Например, вторя книге Бытие, Павел обращается к «созданию мира» (20) и к делению творений на «птиц, четвероногих и пресмыкающихся» (23), используя такие слова, как «слава», «образ и подобие» (23). Он напоминает о том, что человеческие существа обладают знанием о Боге (19, 21), напоминает также об их стремлении стать *«мудрыми»* (22), их отказе оставаться в зависимости (18, 21), замене *«истины* Божией *ложью»* дьявола (25) и об их понимании, что такой бунт ведет к *«смерти»* (32; ср.: 5:12 и дал.). Отсюда следует, что Павел писал, опираясь на общее библейское основание — историю творения и падения, однако это еще не доказывает его намерения пересказать историю Адама.

Убедительней звучит то, что Павел обращается к апокрифической Книге Премудрости Соломона, особенно к главам 13–14, где представлена эллино–иудейская полемика о языческом идолопоклонстве. Сэнди и Хедлэм составили таблицу, в которой показаны параллели между Книгой Премудрости и Посланием к Римлянам [118]. Очевидно, что главы Книги Премудрости говорят о человеческой неспособности познать Бога через Его творения («…которые из видимых совершенств не могли познать сущего»)[119], о греховности и мерзости идолопоклонства («но более жалки те, …которые называют богами дела рук человеческих»)[120], о том, что «служение идолам, не достойным именования, есть начало, причина и конец всякого зла»[121], упоминают сексуальное «растление», «вероломство, мятеж, клятвопреступление и расхищение имуществ»[122] и приводят к выводу, что «неизвинительны» те, кто не видит Бога в Его творениях[123]. Но эти сходные черты обнаруживаются в массе второстепенного материала и недостаточно близки между собою, чтобы можно было говорить о сознательном заимствовании. Более вероятно, что Павел опирался скорее на критику идолопоклонства ветхозаветными пророками, чем на Книгу Премудрости. Я согласен с Годетом в том, что есть огромная разница между «смягченным и поверхностным толкованием идолопоклонства» в книге Премудрости и «глубоким психологическим анализом» Павла[124].

Возвращаясь к тексту Павла, мы встречаемся с его высказыванием о том, что «открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков» (18).

Само упоминание о гневе Божьем в наши дни вызывает у людей

---

118 Сэнди, Хедлэм. С. 51 и дал.

119 Книга Премудрости 13:1.

120 Там же 13:10.

121 Там же 14:27.

122 Там же 14:25.

123 Там же 13:8 и дал.

124 Годет. С. 106.

замешательство и даже скептицизм. Как может гнев, спрашивают они, приравненный Иисусом в Его Нагорной проповеди к убийству (Мф. 5:22) и названный Павлом проявлением нашей греховной человеческой природы, несовместимый с нашей новой жизнью во Христе (Гал. 5:19 и дал.; Еф. 4:31; Кол. 3:8), — как может этот гнев ассоциироваться с образом святого Бога? И действительно, размышление о гневе Божьем поднимает три вопроса: о его природе, об объектах его действия и его проявлениях.

1. Что такое гнев Божий?

Если мы хотим сохранить целостность Священного Писания, мы не должны впадать в крайности при определении понятия гнева Божьего. С одной стороны, некоторые не видят различия между Божьим и греховным человеческим гневом. С другой стороны, некоторые считают, что следует вообще отказаться от понятия гнева как личного свойства Бога или Его отношения к миру.

Человеческий гнев — вещь весьма неправедная, хотя и существует такое понятие, как «справедливый гнев». Это неразумная и неконтролируемая эмоция, вмещающая в себя тщеславие, враждебность, злобу и жажду мести. Совершенно очевидно, что Божий гнев абсолютно свободен от этих ядовитых компонентов.

Родоначальником идеи отказа от понятия личного гнева Бога как качества, недостойного Его, обычно считается К. Н. Додд, чьи комментарии к Посланию были опубликованы в 1932 г. Он аргументировал свое мнение тем, что «Павел ни разу не использует глагол «гневаться» применительно к Богу как к субъекту», а очень часто он использует глагол «любить». Также существительное *orge* (гнев) встречается лишь три раза в сочетании «гнев Божий», но постоянно как «гнев» безотносительно Бога, посредством безличного повествования [125]. Додд приходит к выводу, что Павел делает попытку показать «не отношение Бога к человеку, но неизбежный причинно–следственный процесс, совершающийся во всеобщем бытии»[126]. А. Т. Хэнсон продвинулся еще дальше в развитии данной концепции в работе «Гнев Агнца» (1959), где утверждал, что гнев Божий — понятие «совершенно безличное»[127] и представляет собой «неизбежный процесс исторического вырождения греха»[128].

Однако совершенно очевидна несостоятельность аргумента, что выражение «гнев Божий» встречается в тексте намного реже, чем слово «гнев». Ведь аналогичным образом Павел обращается и с понятием «благодать». В конце главы 5 он говорит и о «благодати Божией» (15), и просто о «благодати», которую он тем не менее характеризует как «преизобилующую» (20), «царствующую» (21) и как самое личностное из всех качеств Бога. Очевидно, что если «благодать» — это Бог,

---

125 Додд. С. 21.

126 Там же. С. 23.

127 Хэнсон. Гнев Агнца. — Hanson, *The Wrath of the Lamb* (SPCK, 1959), p. 69.

128 Там же

поступающий по благодати, то «гнев» — это Бог, поступающий согласно Своему отвращению ко греху. Это есть Его «глубоко личная ненависть» к злу [129].

Таким образом, гнев Бога не имеет почти ничего общего с человеческим гневом. Это не значит, что Бог раздражается, впадая в ярость, или Он низок, злобен и мстителен. В нравственном конфликте альтернативой «гнева» является не «любовь», а «нейтралитет»[130]. Но Бог не нейтрален. Напротив, Его гнев — это Его святая ненависть к злу, Его отказ примириться с ним или идти с ним на компромисс, это Его справедливый суд над ним.

2. На кого направлен гнев Бога?

В общем смысле гнев Божий направлен только против греха. Мы гневаемся, когда ущемляют нашу гордость; в Божьем же гневе этот личный мотив отсутствует. Ничто не возбуждает этот святой гнев, кроме греха и только греха. В частности, Павел пишет, что гнев Божий направлен *...на всякое безбожие [asebeia] и нечестие [adikia] людей, подавляющих истину своим нечестием* (18)[131]. Согласно Дж. Б. Лайтфуту, *asebeia* означает «против Бога», а *adikia* — «против людей». Далее: «первое слово предшествует и непосредственно влечет за собой второе — вот где скрывается самый смысл этой главы»[132]. Писание однозначно говорит, что суть греха — в безбожии. Безбожие — это попытка избавиться от Бога, но поскольку это невозможно, то принимается решение жить так, как будто это удается. «Нет страха Божия пред глазами их» (3:18). Справедливо и обратное положение, что смыслом праведности является верность Богу, любовь к Нему всем нашим существом и подчинение Ему с радостью.

Гнев Божий направлен, однако, не против «безбожия и нечестия» *in vacuo,* но против безбожия и нечестия тех людей, которые «подавляют истину неправдою» (опять *adikia).* Дело не в том, что они поступают неправедно, хотя сами так не считают, а в том, что они приняли решение *a priori* жить для себя, а не для Бога и других людей и поэтому сознательно заглушают всякую истину, восстающую против их самонадеянности.

Какую же «истину» имеет в виду Павел? Об этом он говорит в стихах 19–20. Это то знание о Боге, которое определенно открывается нам в окружающем нас естественном мировом порядке. *Ибо, что можно знать о Боге* (и что доступно таким ничтожным, падшим существам, как мы) — «явно» или открыто. Причина такой открытости в том, что Бог проявил инициативу и «явил им». Как? Объяснение находим в стихе 20. Дело в

---

129 Робинсон. С. 19.

130 Нейл. С. 10.

131 В русском переводе Библии: «...на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

132 Лайтфут. С. 251.

том, что *невидимое Его, венная сила Его и Божество* [в совокупности составляющие часть Его «славы» 23] *от создания мира чрез рассматривание творений видимы...* Другими словами, Бог, Сам по Себе невидимый и непознаваемый, сделал Себя видимым и познаваемым через Свои творения. Творение — это видимое явление невидимого Бога. Как являют себя художники через свои рисунки, картины и скульптуры, так и Божественный Художник открывает Себя в Своем творчестве.

Эта истина откровения через творение является постоянной темой Священного Писания. «Небеса проповедуют славу Божию» и «Вся земля полна славы Его» (Пс. 18:1; Ис. 6:3). Иов, сказавший, что прежде он только «слышал слухом уха» о Яхве, в конце признался, что через совершенство природного порядка глаза его «увидели» Его (Иов. 37—41; 42:5). Живой Бог, сотворивший все, как проповедовал Павел своей языческой аудитории в Листре, «не переставал свидетельствовать о Себе», но проявлял Свою милость к человечеству через дары дождя и плодоношения изобильной пищей и исполнял сердца радостью (Деян. 14:14 и дал.; ср.: Мф. 5:45; Деян. 17:22 и дал.).

Поскольку отрывок 1:19–20 Послания является одним из основных текстов Нового Завета, относящихся к теме «общего откровения», он может помочь установить, чем «общее откровение отличается от особого». Явление Себя Богом через «совершенные дела» имеет четыре аспекта. Во–первых, оно и «общее», поскольку для всех и повсюду, и, с другой стороны, — «особое», поскольку предназначено для определенных людей в конкретных местах через Христа и библейских авторов. Во–вторых, оно и «естественно», поскольку дано через естественный порядок в мире, и, с другой стороны, «сверхъестественно», поскольку предполагает воплощение Сына и богодухновенность Священного Писания. В–третьих, оно «непрерывно», потому что со времени сотворения мира оно не прерывается «день заднем... ночь за ночью» (Пс. 18:3) [133], и, с другой стороны, оно «конечно», поскольку заканчивается в Христе и в Писании. И в–четвертых, оно «творческое» по своему характеру, так как являет славу Божию через творение, и «спасительно», поскольку являет Божью благодать во Христе.

Убеждение в том, что Бог проявляет Себя в сотворенной вселенной, все так же актуально и для нас, живущих в 20 веке. Хотя пять так называемых «классических» аргументов, доказывающих существование Бога, сформулированных Фомой Аквинским в 13 веке в его книге «Сумма философии», уже больше не в моде, христиане все же продолжают верить, что Божья сила, могущество и праведность открываются в красоте и гармонии, сложности и доступности вселенной по мере того, как ученые исследуют ее.

Например, после того как в апреле 1992 года Американскому физическому обществу было передано сообщение об обнаруженных спутником «родовых схватках» Вселенной, один анонимный автор написал в «Гардиан»: «Трудно себе представить более естественную реакцию на такие потрясающие ум открытия, чем преклонение колен и в полном уничижении принесение хвалы Богу или Биг Бену, или им обоим за непостижимую мудрость замысла, согласно которому мельчайшая

---

133 В русском переводе Библии: «День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание». — *Прим. пер.*

часть Вселенной под названием Земля благословлена тем, что называется «воздух». Спустя несколько лет один хирург–консультант написал мне: «Я наполняюсь чувством благоговения и смирения и когда рассматриваю содержимое клетки, и когда созерцаю небо в ясную ночь. Координация сложных клеточных процессов в их обычном назначении задевает мое научное «я», свидетельствуя в пользу Высшего Назначения». Антропологи также обнаружили некую универсальную нравственную координату в человеческих существах, и хотя сознание в некоторой степени определятся культурой, эта координата все же всем и везде свидетельствует о существующей разнице между добром и злом и о том, что зло заслуживает наказания (32).

Павел заканчивает свое заявление словами: *...так что нет им оправдания* (20) [134] и свидетельствует о «естественном откровении», а не о «естественной теологии (или религии)». Последнее утверждение основано на вере в то, что человеку дана возможность познания Бога через природу. Отсюда следует, что творение есть путь к Богу и может рассматриваться в качестве альтернативы Христу. Некоторые обосновывают это положение ссылками на первую главу Послания к Римлянам, особенно на такие фразы: *они познавши Бога* (21); *они не заботились иметь Бога в разуме* (28).

Но существуют разные уровни познания Бога, и здесь речь идет не о том полном познании, которым благословлены примирившиеся с Ним во Христе. Павел имеет в виду, что через общее откровение люди могут познать силу, Божественность и славу Бога (а не Его спасающую благодать во Христе) и что такое знание достаточно не для их спасения, но скорее для их осуждения, поскольку они не хотят жить в соответствии с этим знанием. Вместо этого они подавляют *истину неправдою* (18), так что *они безответны* (20). Именно на этот сознательный человеческий бунт открывается гнев Бога.

3. Явление гнева Божьего

Самый первый ответ на этот вопрос таков: Божий гнев будет явлен в будущем, в самом конце, в День суда. Существует такое понятие, как «грядущий гнев» (1 Фес. 1:10). Павел называет День суда «днем гнева Божьего» (Рим. 2:5, 8; ср.: 3:5; 4:15; 5:9; 9:22). Во–вторых, в настоящее время гнев Божий проявляется через общественные юридические учреждения, о чем Павел скажет далее (13:4), но теперь его мысль сосредоточена на другом.

В–третьих, есть еще один вид проявления Божьего гнева в настоящее время, чему Апостол посвящает остальную часть главы 1. Он «открывается... с неба» сейчас, говорит Павел (18) и продолжает грозным троекратным рефреном: «...и предал их Бог...» (24, 26,28). Размышляя о Божьем гневе, мы обычно представляем себе «гром с небес, земные катаклизмы, мощный огненный факел». Но вместо этого гнев Его приходит «тихо и незаметно», выражаясь в том, что грешники предаются самим себе [135]. Как пишет Джон Цислер, «он осуществляется не

---

134 В русском переводе Библии: «...так что они безответны». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

135 Нейл. С. 12 и дал.

вмешательством Бога, а как раз Его *невмешательством* — позволением мужчинам и женщинам ходить своими путями»[136]. Бог оставляет упрямых грешников в их самонадеянности (ср.: Пс. 80:12; Ос. 4:17; Деян. 7:42; 14:16), а в результате — моральная и духовная деградация, которую и следует понимать как карающее деяние Бога. Это и есть откровение Божьего гнева с небес (18).

Хотелось бы теперь резюмировать наши размышления о Божьем гневе. Фактом является решительное и абсолютно праведное отвращение Бога ко греху. Оно направлено против людей, получивших некоторое знание о Божьей истине через сотворенный мировой порядок, но сознательно подавляющих это знание, чтобы идти путем своей самодостаточности. И гнев Божий уже проявляется, пока предварительно, в нравственном и общественном падении, которое Павел увидел в большей части современного ему греко–римского мира и которое мы можем наблюдать в современных человеческих сообществах.

Рассуждая о проявлениях Божьего гнева, Павел демонстрирует тот же логически развивающийся процесс разложения, который показан им в стихах 18–20, то есть одна и та же схема аргументации «повторяется с необыкновенной, устрашающей силой» и в стихах 21–24, 25–27, 28–31[137].

Вначале он утверждает, что люди имеют знание о Боге: *они познали Бога* (21), *истину Божию* (25) и *имели Бога в разуме* (28). Далее он обращает внимание на отвращение их от познания Бога ради идолопоклонства: *они... не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили* (21); но *...заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца...* (25,), *не заботились иметь Бога в разуме* (28).

И наконец, Павел рисует картину последствий Божьего гнева: *...и предал их Бог... сексуальной нечистоте* (24)[138], *постыдным страстям* (26) и *превратному уму* (28), что приводит их к антиобщественному поведению. Рассмотрим три этапа процесса постепенного падения нравственности в языческом мире.

а Стихи 21–24

Первоначальное утверждение, что «они познали Бога», нельзя понимать буквально, так как в других своих Посланиях Павел говорит о том, что не пребывающие во Христе не знают Бога (например: Гал. 4:8; 1 Фес. 4:5; 2 Фес. 1:8). Скорее всего, имеется в виду ограниченное познание Божьей силы и славы, которое доступно всем через общее откровение (19–20).

Вместо того чтобы, зная о Боге, поклоняться Ему, они *не прославили Его... и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось нвсмысленное их сердце* (21), и (вопреки их притязаниям на

---

136 Цислер (1990). С. 75.

137 Барретт. С. 38.

138 В русском переводе Библии: «...то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

мудрость) *обезумели* (22). Пустота, помрачение сердца и глупость проявились в их идолопоклонстве и той абсурдной «замене», которой потребовало от них их идолопоклонство: *...и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся...* (23) (ср.: Пс. 105:20; Иер. 2:11).

По мнению К. Х. Додда, Павел ясно видел, что греческая мифология «с готовностью предалась вульгарнейшим формам суеверия и безнравственности. Столь же серьезное обвинение предъявляется возвышенной индуистской философии, практически никак не протестующей против самых отвратительных религиозно–обрядовых действий, практикуемых в Индии и сегодня» [139]. Не лучше обстоит дело и с культурным идолопоклонством на Западе. Разве не так же безобразна и абсурдна подмена в наши дни, когда вместо поклонения живому Богу люди избирают обольщения богатством, славой, властью?

Суд Божий над человеческим идолопоклонством выражается преданием *«в похотях сердец их»* (сексуальной) *«нечистоте».* Мировая история свидетельствует о том, что идолопоклонство ведет к безнравственности. Ложное представление о Боге приводит к ложному представлению о сексе. Павел не говорит нам, какую конкретно безнравственность он имеет в виду, но лишь что через нее *они осквернили сами свои тела* (24). Он прав. Противозаконный секс разрушает человеческую личность; секс в браке, заповеданный Богом, облагораживает ее.

б. Стихи 25–27

Здесь говорится еще об одной «замене», но не о замене Божьей славы изображениями (23), а о замене *Божьей правды ложью,* точнее — повсеместной ложью. Это и есть ложь нашего идолопоклонства — ложь, ведущая к *поклонению твари вместо Творца,* Которого Павел в своем непроизвольном потоке хвалы провозглашает достойным вечного поклонения: *...Который благословен вовеки* (25).

На этот раз *предал их Бог постыдным страстям,* которые Павел конкретизирует как лесбиянство (26) и гомосексуализм (27). В обоих случаях он представляет этих людей виновными в третьей «замене»: *...женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужнины, оставивши естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга...* (27а). Дважды употребляет он прилагательное *physikos* («естественный») и один раз — в сочетании *para physin* («неестественный»). *Мужчины на мужчинах делали срам и получали в самих себе должное возмездие за свое извращение* [140]*.* Павел не уточняет характер этого возмездия, но говорит только, что они имеют его «в самих себе».

Стихи 26–27 — очень важный аргумент в современных спорах о гомосексуализме. Традиционная интерпретация этих строк, состоящая в том, что в них осуждается любое гомосексуальное поведение,

---

139 Додд. С. 25.

140 В русском переводе Библии: «...за свое заблуждение». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

опротестовывается гомосексуалистским лобби. При этом выдвигаются три аргумента. Во–первых, заявляют, что этот текст вообще неуместен, поскольку цель его не преподание сексуальной этики, не разоблачение греха, а демонстрация проявлений Божьего гнева. Это верно. Но если определенное сексуальное поведение признается следствием Божьего гнева, значит оно не угодно Ему. Во–вторых, высказывают следующее мнение: «создается впечатление, что Павел имеет в виду только педерастию», так как в «греко–римском мире не существовало других форм гомосексуализма», и что он восстает против этого лишь из–за унижения, которому подвергались при этом молодые люди [141]. В связи с этим можно лишь сказать, что в тексте на это нет ни малейшего намека.

В–третьих, выдвигают вопрос: что Павел подразумевает под словом «естество»? Сами гомосексуалисты часто настаивают, что их отношения нельзя назвать «неестественными», поскольку они совершенно естественны для них. Джон Босуэлл, например, пишет, что «люди, осуждаемые Паломом, очевидно, не гомосексуалисты; он обличает гомосексуальные действия, совершаемые гетеросексуалами». Отсюда его слова о том, что они «оставили» естественные отношения и «заменили» их неестественными (26–27)[142]. Ричард Хейз написал большое экзегетическое опровержение такой интерпретации главы 1 Послания к Римлянам. Он приводит обширное современное свидетельство, что «естественное» *(kataphysin)* и «неестественное» *(para physin)* «часто противопоставлялись друг другу… для разграничения гетеро–и гомосексуального поведения»[143]. Разграничение сексуальной ориентации и сексуального поведения — новая концепция. «Предполагать, что Павел осуждает гомосексуальные действия, лишь когда они совершаются людьми, гетеросексуальными от природы, — значит вводить допущение, которое совершенно чуждо его мировоззрению»[144]. По сути, это чистейший абсурд.

Итак, мы не имеем права толковать существительное «естество» как «мое» естество или прилагательное «естественный» как «кажущийся мне естественным». Наоборот, *physis* («естественный») означает сотворенный Богом порядок. Действовать «против естества» — значит нарушать установленный Богом порядок, а поступать «согласно естеству» означает поступать «в соответствии с волей Творца» [145]. Более того, план Бога — это Его первоначальный план. Об этом говорит нам книга Бытие, и это

---

141 Скроггз Робин. Новый Завет и гомосексуализм. — Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality* (Fortress, 1983), pp. 115fT., 130f.

142 Босуэлл Джон. Христианство, социальная терпимость и гомосексуализм. — John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (University of Chicago Press, 1980), pp. 107ff.

143 Хейз Ричард Б. Естественные и противоестественные отношения: Ответ на толкование Босуэллом Джоном I главы Послания к Римлянам. — Richard B. Hays, 'Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Romans Г, *Journal of Religious Ethics,* Spring 1986, p. 192.

144 Там же. С. 200 и дал.

145 Крэнфилд. Т. 1. С. 125.

подтверждает Иисус:«.. .в начале мужчину и женщину сотворил» Бог и сказал: «…посему оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью». Иисус добавляет Свое личное назидание: «Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19:4 и дал. цитируется по Быт. 2:24). Иначе говоря, Бог сотворил человечество как мужчин и женщин; Бог создал брак как гетеросексульный союз; мы не имеем права разъединять то, что соединил Бог. Этим троекратным действием Бог заповедовал, что единственной формой существования этой «одной плоти» может быть только моногамный брак и любое гомосексуальное партнерство (каким бы любящим оно ни объячялось) «противоестественно» и ни в коем случае не является законной альтернативой брака.

в. Стихи 28–32

Начальная фраза стиха 28 включает игру слов *оик edokimasan* («они не сочли стоящим внимания») и *adokimon noun* («превратный ум»). Это нелегко передать на английском языке. Можно сказать: *Поскольку они не посчитали нужным сохранить знание о Боге, Он предал их совращенному уму*[146]*.*

А их «превратный ум» на этот раз привел их не к безнравственности, а к целому комплексу антиобщественных действий, которые «совершать недопустимо»[147]. Эти поступки в совокупности свидетельствуют о деградации человеческого общества: по мере исчезновения нравственных норм общество морально разрушается. Павел приводит список из 21 греха. Такие списки были обычным явлением в те дни в стоической, иудейской и христианской литературе. Похоже, все толкователи соглашаются, что этот список не поддается точной классификации. Он начинается с четырех всеобщих грехов, которыми «исполнились» эти люди: *всякая неправда, лукавство, корыстолюбие, блуд.,* затем идут еще пять грехов, которыми они «исполнены» и которые отражают развал человеческих взаимоотношений: *зависть, убийство, раздор, обман и злоба* (29). Далее идет еще пара: *клевета и злоречие,* а ДБФ предлагает здесь довольно образный вариант перевода: «подслушивание за дверями» и «готовность вонзить кинжал в спину». Далее — еще четыре, представляющие собой крайние разновидности гордости: *богоненавистники, обидчики, горды и хвастливы;* и еще одна самостоятельная пара: *изобретательность на зло и непослушание родителям* (30). И, наконец, последние четыре мерзости: *безрассудство, вероломство, бессердечие, жестокость* (31), что ИБ квалифицирует как «отсутствие мозгов, чести, любви и жалости».

Стих 32 изображает апогей человеческой извращенности. Во–первых, *они знают.* И вновь он начинает со знания, которым обладают представляемые им люди. Но на этот раз то, что они знают, — это не Божья истина, а декрет Божьей праведности: *делающие такие дела достойны смерти.* Как он напишет позже, «возмездие за грех — смерть» (6:23). И они это знают. Совесть осуждает их.

146 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

147 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Во–вторых, они, несмотря ни на что, пренебрегают своим знанием. Они не только *делают такие дела,* заслуживающие, как им известно, смерти, но (что еще хуже) активно поощряют других к тому же и бесстыдно *одобряют* их нечестивое поведение, которое есть мерзость в глазах Бога.

Мы подошли к концу рассуждений Апостола о развращенном языческом обществе. Сущность их — в противопоставлении того, что люди знают и как они поступают. Гнев Божий конкретно направлен против тех, кто сознательно подавляет истину ради греха. «Как бы ни была мрачна эта картина, — писал Чарлз Ходж, — она не столь безобразна, как те, которые написаны выдающимися греческими и латинскими авторами о жизни своих соотечественников»[148]. Павел не преувеличивал.

2:1–16
5. Критики–моралисты

Сделав заявление о виновности и об отсутствии оправдания развращенному языческому миру (1:20, 32), Павел распространяет это обвинение на некую персону, к которой он обращается с прямой речью: *Итак неизвинителен ты, всякий человек, судящий другого...* (2:1). Кто же этот человек? Это воображаемый человек любого пола, которого Апостол вовлекает в диалог, руководствуясь при этом известной греческой традицией использовать «диатрибу» [149]. Такой человек, представляющий определенную категорию людей, находится в центре внимания Павла на протяжении первых шестнадцати стихов главы 2.

Многие толкователи (возможно, их большинство) считают, что, изобразив и осудив языческое общество в 1:18—32, Павел обращается к иудеям. Такая точка зрения вполне объяснима, поскольку деление человеческого общества на иудеев и язычников наблюдается на протяжении всего Послания к Римлянам (напр.: 1:16, 2:9 и дал.; 3:9, 29; 9:24; 10:12; 15:8 и дал.) и одна из основных целей Апостола — показать, что иудеи и язычники равны в грехе и равны в спасении. Однако здесь есть два аргумента, опровергающих тот факт, что собеседником Павла в начале главы 2 является иудей. Во–первых, только в стихе 17 он вступает в непосредственный диалог с иудеем («Вот, ты называешься иудеем...»). Вместо этого в предшествующих стихах (хотя этот момент в НМВ отражен довольно смутно) он дважды обращается к своему собеседнику: «Ты, человек» (1–3), сознательно подчеркивая, что он или она — это человеческое общество, а не конкретный иудей или язычник.

Во–вторых, если данный текст обращен исключительно к иудейскому миру, тогда отрывок 1:18—32 — единственная картина древнего языческого мира, нарисованная Павлом. А в таком случае она представляется не совсем корректной. Ведь не все язычники предпочли тьму свету, не все стали идолопоклонниками, не все были преданы Богом

---

148 Ходж. С. 43.

149 Диатриба (греч. diatribe беседа) — резкая обличительная речь. — *Прим. пер.*

сексуальным и социальным порокам. Были и другие, о которых пишет Ф. Ф. Брюс: «Нам известно, что существовала и другая сторона развращенного языческого мира первого века, изображенного Павлом в предшествующих главах. Возьмем, к примеру, Сенеку — современника Павла, защитника стоической морали, учителя Нерона. Сенека, услышав обвинения Павла, мог бы сказать: «Да, это совершенно справедливо сказано о больших человеческих массах, и я присоединяюсь к вынесенному им судебному приговору, но есть и другие, подобные мне, скорбящие о происходящем не меньше вас». Брюс продолжает: «Сенека не только высоко ценил прекрасные моральные качества, но и разоблачал лицемерие, проповедовал равенство всех людей, признавал универсальный характер греха…, он ежедневно занимался самоанализом, высмеивал грубое идолопоклонство, утверждал роль нравственного лидера…»[150].

Похоже, Павел имеет в виду именно таких язычников в стихах 1–16. Очевидно, что он так же думает и об иудеях, потому что дважды у него звучит фраза «во–первых Иудею, потом и Еллину» (9, 10). Вполне возможно, что иудеи — это постоянная «тайная цель»[151], и, возможно, он начинает свое послание в общих словах лишь в надежде получить у них поддержку своей позиции осуждения греха, прежде чем перейдет в наступление. Но здесь явственно звучит другая тема: Павел обращается от мира бессовестного разврата к миру сознательного морализаторства. Человек, к которому он теперь обращается, — это не просто «человек», но «человек судящий» (1, 3), «человек критикующий и морализирующий»[152]. Кажется, Апостол бросает вызов всякому человеку (иудею или язычнику), творящему моральный суд над людьми.

Это особенно ярко проявляется при сравнении людей, описанных в 1:32 и 2:1–3. Сходство очевидно: и те, и другие имеют некоторое знание о Боге как о Творце (2:20) или Судье (1:32; 2:2); и те, и другие противоречат этому знанию своим поведением. Они «делают такие дела», которые описал Павел (1:32; 2:2). В чем же тогда разница между ними? В том ли, что представители первой группы делают дурные дела, зная об этом и «одобряют» других, делающих такое (1:32)? Это, по крайней мере, кажется логичным. Представители же второй группы поступают дурно и «осуждают» других, поступающих так же. А это лицемерно. Первые полностью отошли от праведного Божьего Завета и по отношению к самим себе, и по отношению к другим; вторые же сознательно ассоциируют себя с Ним, возвещая себя судьями, и в итоге оказывается, что они сами осуждаются за то же, за что судят других. Следовательно, смысл этого отрывка в том, что Божий суд осуществляется подобным же образом над самими самозванными судьями. Его суд неизбежен, праведен и беспристрастен (12–16).

1. Божий суд неизбежен (1–4)

---

150 Брюс. С. 82.

151 Му. С. 127, 135.

152 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

В этих стихах Павел приоткрывает одну странную человеческую слабость: желание критиковать всех, кроме себя. Мы обычно так же резки в осуждении других, как снисходительны к себе. Мы поощряем в себе чувство праведного возмущения мерзким поведением других людей, но то же самое в себе самих не кажется нам столь же дурным. Больше того, нам доставляет покровительственное удовольствие осуждать в других людях те же грехи, которые мы прощаем себе. Фрейд называл это «моральной гимнастикой проецирования». Однако Павел описал это явление за много веков до Фрейда. Писал о людях, вынужденных поддерживать свой имидж благопристойности обличением «несовершенств других людей», и Томас Хоббз, политический философ XVII века [153]. Этот механизм позволяет одновременно оставлять при себе и свои грехи, и свое самоуважение. Очень удобное средство, ловкое и безболезненное.

Кроме того, Павел говорит, что мы сами подводим себя под Божье осуждение, лишая себя прощения и выхода, поскольку, так высоко оценивая свои критические способности и позволяя себе быть экспертами нравственности других людей, мы едва ли можем претендовать на неосведомленность о моральных нормах. Наоборот, вынося приговор другим, мы осуждаем себя, потому что, *...судя другого, делаем то же* (1). Ведь *...мы знаем, что по истине есть суд Божий на делающих такие дела* (2). Как же можем мы полагать (мы — обычные люди, играющие в Бога и осуждающие других за дела, которые делаем сами), как можем мы думать, что нам удастся *избежать суда Божия!* (3) Это не призыв подвергать сомнению наши критические способности или полностью отказаться от критики и укоров в адрес других как чего–то незаконного. Скорее это запрет судить других и осуждать их (на что мы, как человеческие существа, не имеем права), особенно если осудить самих себя нам не удается. Это двойное лицемерие — с высоким нравственным критерием для других и удобно низким для себя.

Иногда, тщетно пытаясь избежать неизбежного, а именно Суда Божьего, мы ищем убежища в теологических рассуждениях. Ведь теологию можно повернуть в любую сторону — и на добро, и на зло. Мы вопием к Божьему характеру, особенно к *богатству благости, кротости и долготерпения* (4). Мы утверждаем, что Он необычайно добр и Сам слишком многострадален, чтобы кого–то наказывать, и поэтому можно грешить безнаказанно. Мы даже пытаемся приспосабливать Священное Писание к своим потребностям и цитируем: «Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив» (Пс. 102:8; Исх. 34:5 и дал.). Но такая манипулятивная теология лишь свидетельствует о презрении к Богу, а не о почитании Его. Это не вера, а лишь предположение. Ведь *...благость Божия ведет тебя к покаянию* (4). В этом ее предназначение. Она приводит нас к раскаянию, а не предоставляет нам оправдание за наши грехи (ср.: Иез. 33:11; 2 Пет. 3:9).

2. Божий суд праведен (5–11)

Попытка объявить Божью милость лицензией на вседозволенность, вместо того чтобы увидеть в ней путь к покаянию, — это явный признак

153 Хоббз Томас. Левиафан. — Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651; Penguin, 1981), p. 125.

упорства и нераскаянного сердца (5). Такое упорство может иметь только один конец. Это значит, что мы «собираем» для себя не драгоценное сокровище (а именно таково значение глагола *thcsaurizo),* а ужасное явление *гнева на день гнева и откровения праведного суда от Бога* (5). Мы не только не избегнем суда Божьего (3), но наверняка навлечем его на себя.

Далее Павел размышляет над смыслом выражения *праведный суд от Бога* (56) и начинает с установления непреложного принципа, на котором эта мысль основана; НМВ справедливо помещает эти слова в кавычки, поскольку это цитата из Ветхого Завета: *Бог воздаст каждому по делам его.* (6) Цитируемый стих напоминает Псалом 61:13, хотя в Притчах 24:12 выражено то же самое в форме вопроса. Эта мысль встречается также в пророчествах Осии и Иеремии (Ос. 12:2; Иер. 17:10; 32:19) и явственно звучит в выразительном заявлении: «...обращу поведение их на их голову» (напр.: Иез. 9:10; 11:21; ср.: 2 Пар. 6:23). Сам Иисус повторил эту мысль (Мф. 16:27), а также Павел (напр.: 2 Кор. 5:10). Эта тема постоянно звучит и в Откровении (напр.: Отк. 2:23; 20:12 и дал.; 22:12). Это и есть принцип неотвратимости возмездия как основание справедливости.

Здесь некоторые христиане немедленно бросаются в атаку. Неужели Апостол не отдает себе отчета в своих словах? Разве он не говорил вначале, что спасение — только по вере (напр.: 1:16 и дал.), а затем не нарушает ли он сам свое собственное благовестие, говоря, что все–таки оно по делам? Нет, Павел не противоречит себе. Он говорит, что, хотя оправдание действительно дается по вере, суд будет по делам. Объяснение этому лежит на поверхности:День суда будет всеобщим событием, цель которого — не столько обосновать явление Божьего суда, сколько заявить о нем и утвердить его. Божественное правосудие, представляющее собой процесс просеивания и отделения, происходит тайно и постоянно по мере того, как люди определяются в своем отношении к Христу. Но в последний день результаты этого процесса будут явлены всем: *день Божьего гнева* будет также днем *откровения праведного суда от Бога* (5). Общественное событие такого масштаба, когда будет вынесен публичный приговор, потребует публичного и достоверного свидетельства в защиту обвиняемых, а единственным доступным публичным свидетельством будут наши дела: что мы делали втайне и что — на глазах других людей. Присутствие или отсутствие спасительной веры в наших сердцах откроется через присутствие или отсутствие добрых дел в нашей жизни, совершенных в любви. Апостолы Павел и Иаков утверждают, что подлинная спасающая вера неизменно порождает добрые дела; при отсутствии же таковых вера фиктивна, даже мертва. «...Я покажу тебе веру из дел моих», — пишет Иаков (Иак. 2:18, ПНВ); «...но вера, действующая любовью...», — вторит ему Павел (Гал. 5:6, ПНВ).

Стихи 7–10 продолжают тему стиха 6, что в основание суда Божьего будут положены наши дела. Далее следуют два искусно построенных предложения, в которых нам показаны перспективы: наши цели (то, к чему мы стремимся), наши дела (что мы творим) и наш конец (куда мы идем). Есть всего два конечных пункта в судьбе человечества — это *вечная жизнь* (7), которую Иисус связывал со знанием Его и Отца (Ин. 17:3), и *ярость и гнев* (8) — ужасное излияние Божьего правосудия. Основным критерием такого разделения станет сочетание двух факторов: к чему мы внутренне обращены (наша общая жизненная цель) и чем мы

занимались (наши дела, направленные на служение кому–либо, лично себе или другим). Все это очень напоминает Нагорную проповедь Иисуса, где Он определил альтернативные человеческие устремления (поиски материального благополучия или Царства Божьего (Мф. 6:3 и дал.) и альтернативные человеческие поступки (следование или неследование Его учению (Мф. 7:24 и дал.).

Возвращаясь к Павлу, следует сказать, что есть «ищущие славы» (проявления присутствия Самого Бога), «чести» (Божьего одобрения) и «бессмертия» (неувядающей радости от Его присутствия) и, более того, есть те, кто ищет этих Божьих благословений «постоянством в добром деле» (7). Это значит, что они твердо стоят на этом пути, ибо неколебимость и твердость — это признаки истинной веры (ср.: Евр. 3:14). С другой стороны, есть и те, кто характеризуется уничижительным словосочетанием *ищущие своей выгоды* (8а)[154]. Аристотель употреблял слово *«eritheia»* в значении «честолюбивое стремление к политической власти посредством аморальных приемов», поэтому здесь оно скорее всего означает «эгоизм, эгоистическое устремление» (АГ). Люди, занятые только собой, устремленные к честолюбивым целям, неизбежно *упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде* (8б). Они «подавляют истину неправдою» (1:18). Здесь звучит обвинение в адрес отступающих от истины ради *adikia,* то есть «нечестия и неправды». В итоге, ищущие Бога и находящиеся в Божьей благодати получат вечную жизнь, а ищущие собственных благ и следующие по пути нечестия испытают на себе гнев Бога.

В стихах 9—10 Павел вновь подтверждает эти два альтернативных пути, но указывает на три особенности. Первая: он называет первую категорию людей *делающими доброе* (10), а вторую — *делающими злое* (9). Точно так же разделял Иисус на «творящих добро» и «делающих зло» (Ин. 5:29). Вторая особенность: Павел подробно останавливается на двух конечных уделах человека. Один он представляет как *скорбь и тесноту* (9), подчеркивая ужас этого положения, а другой — как *славу и несть и мир* (10). При этом он берет «славу» и «честь» из стиха 7 как объект устремлений верующих и добавляет «мир» — это исчерпывающее слово, означающее полное примирение с Богом и друг с другом. И третья особенность: в обоих случаях Павел добавляет: *во–первых Иудею, потом и Еллину* (9—10), утверждая при этом приоритет иудеев как в суде, так и в спасении, что свидетельствует об абсолютной Божьей справедливости: *Ибо нет лицеприятия у Бога...* (11).

3. Божий суд беспристрастен (12–16)

Тему праведности Божьего суда (в соответствии с нашими Делами, 6–8) и его беспристрастности (для иудеев и язычников, без лицеприятия, 9–11) Павел развивает применительно к закону Моисея, который упоминается здесь впервые и занимает большое место в остальной части Послания.

Несомненно, есть существенное различие между иудеями и язычниками, выражающееся в том, что иудеи являются *слушателями закона* (13), обладателями его и присутствуют при чтении его каждую

---

154 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

субботу в синагоге, а язычники *не имеют закона* (14). Он им не открыт и не дан. Павел, однако, предостерегает от переоценки этого различия, поскольку фундаментальных расхождений нет ни в моральной сфере *{дело закона у них написано в сердцах* (15), ни в греховности их поступков (вследствие неподчинения известному им закону), ни в той вине, которую они несут в себе, ни в том суде, который им уготован.

Стих 12 помещает иудеев и язычников в одну категорию греховности и смерти. Павел приводит два параллельных утверждения, начинающихся словами: *Те, которые грешат...*[155] Глагол же здесь записан в прошедшем времени и должен быть переведен как «Те, которые согрешили...» (*hemarton*). Павел рассматривает их греховную жизнь в перспективе последнего дня. Он акцентирует, что все согрешившие «погибнут» или «осудятся», вне зависимости от того, имеют они закон Моисея или нет. Все согрешившие *не имея закона* (язычники) *вне закона и погибнут* (12а). Они не будут судимы по нормам, которых они не знали. Они погибнут по причине своих грехов, а не по причине незнания закона. Аналогично и все согрешившие *под законом* (иудеи) *по закону осудятся* (126). Они будут осуждены согласно нормам, о которых знали. Бог будет абсолютно беспристрастен в Своем суде. Люди будут судимы только по своим греховным делам (неважно, имели ли они знание о законе или пребывали в неведении). Основанием для их осуждения будут их дела, принципом суда будет их знание и то, насколько они руководствовались этим знанием в своей жизни. *Потому что не слушатели закона праведны пред Богом, но исполнители закона оправданы будут* (13). Разумеется, это утверждение носит весьма теоретический и гипотетический характер, так как ни один человек еще никогда не соблюдал весь закон (ср.: 3:20).

Итак, на этом пути нет спасения. Но Павел пишет об осуждении, а не о спасении. Он подчеркивает, что сам закон не гарантирует иудеям неподсудность (на что они так надеются), поскольку главное — это не обладание законом, но исполнение его.

Тот же принцип осуждения согласно знанию и делам применим в неменьшей степени и к язычникам. И четко определены два фактора в их пользу. Первый: «они не имеют закона» (Моисея). Об этом дважды говорится в стихе 14. На первый взгляд, они действительно не имеют его. Второй: они, однако, имеют определенное внутреннее представление о нравственных нормах закона, поскольку язычники, не имеющие закона, все же инстинктивно «по природе законное делают». Но Павел не представляет это как всеобщее явление, на что указывает отсутствие определенного артикля перед словом «язычники»[156]. Просто он имеет в виду, что некоторые язычники иногда делают то, чего требует закон. Это явление широко известно и подтверждается исследованиями антропологов. Не все люди мошенники, негодяи, воры, извращенцы и убийцы. Напротив, многие почитают родителей, признают неприкосновенность человеческой жизни, верны в супружестве, честны,

---

155 В русском переводе Библии. «Те, которые... согрешили...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

156 Что означало бы, что им охвачены все язычники как категория людей. — *Прим. пер.*

говорят правду и благочестивы, то есть делают то, чего требуют последние 6 из 10 заповедей.

Как же тогда объяснить такое парадоксальное явление, что, не зная закона, они соблюдают его? Павел дает здесь следующее объяснение. «Они сами себе закон», но не в том распространенном, хотя и ошибочном смысле, что они сами творят себе свои собственные законы, но в том, что сама их человеческая сущность является их законом. Это объясняется тем, что Бог сотворил их сознательными нравственными личностями, и они своим поведением свидетельствуют, что *дело закона у них написано в сердцах* (15а). Итак, даже если они не имеют закона в своих руках, они имеют его заповеди в своем сердце, потому что Бог записал их там. Разумеется, это не относится к новозаветному обетованию Бога вложить закон Свой в умы их и написать Его в сердцах их (Иер. 31:33; ср.: 2 Кор. 3:3).

Такого мнения придерживаются Барт, Чарлз Крэнфилд и другие толкователи, поскольку в данном контексте главным является вопрос о суде, а не о спасении. Павел говорит здесь не о возрождении, но о творении, о том, что «работа закона» (буквально: его «требования», НМВ), «эффективность» (НАБ, ДБФ), его деловая «сторона»[157] были написаны во всех человеческих сердцах Творцом. Тот факт, что Бог вложил нам в сердце Свой закон при творении, означает, что мы не можем не иметь о нем некоторого знания. Когда же Он записывает Свой закон в наших сердцах при новом творении, Он дает нам любовь к этому Своему закону и силу подчиниться ему.

Кроме того, *их совесть свидетельствует* им, и они слышат ее осуждающий голос, когда творят дурное. Также и *мысли их,* ведущие внутренний диалог, *то обвиняющие, то оправдывающие одна другую* (156). Это напоминает судебное заседание, где обвинение и защита исполняют свои роли. Павел развивает дискуссию, в которую оказываются втянутыми три стороны: наши «сердца» (в которых записаны заповеди закона), наша «совесть» (порицающая и осуждающая нас) и наши «мысли» (обычно обвиняющие, но иногда оправдывающие нас).

Этот отрывок завершается стихом 16а, стихи 14–15 представляют собой как бы вводную часть (как, например, в НВМ). Затем стих 16 вновь возвращается к теме суда, и НМВ подтверждает это следующим образом: «Это произойдет». Павел уже говорил, что избежать Божьего суда никому не удастся (1–4), что это будет праведный суд (5–11) в соответствии с делами, включая главные устремления нашей жизни (чего мы «взыскали»); это будет суд беспристрастный и к иудеям, и к язычникам (12—15). В обоих случаях, чем обширнее наши познания в области нравственных норм, тем выше наша моральная ответственность. Затем Павел прибавляет еще три истины о Дне суда — *дне... праведного суда от Бога* (5).

Во–первых, на суде вскроются тайные стороны нашей жизни. *Бог будет судить тайные дела человеков.* Священное Писание постоянно напоминает нам о том, что Бог видит нашисердца(1 Цар. 16:7; Пс. 138:1 идал;Иер. 17:10; Лк. 16:15; Евр. 4:12 и дал.). Поэтому вынесение ошибочного приговора полностью исключается. Станут известными все

157 Данн. Т. 38А. С. 100.

факты, даже те, которые в настоящее время не играют никакой роли в нашей жизни.

Во–вторых, Божий суд будет совершаться *чрез Иисуса Христа.* Христос сказал, что Отец весь суд отдал Ему (Ин. 5:22, 27), и Он постоянно свидетельствует о Себе как о центральной фигуре в День суда (напр.: Мф. 7:21 и дал.; 25:31 и дал.). Павел, находясь в Афинах, сказал, что Бог назначил День суда и Судью (Деян. 17:31); об этом же Петр говорил Корнилию (Деян. 10:42). Какое великое утешение знать, что Судией нашим будет не кто иной, как наш Спаситель!

В–третьих, Божий суд — это часть благовестил. Павел сказал: *по благовествованию моему... через Иисуса Христа* (16). Можно сказать, что Благая весть ярче сияет на мрачном фоне надвигающегося Божественного правосудия. Мы обесцениваем Евангелие, когда представляем его лишь как средство избавления от несчастий, страха, вины и других отрицательных эмоций, вместо того чтобы видеть в нем спасение от грядущего Божьего гнева (1 Фес. 1:10).

4. Заключение: Божий суд и Божий закон

Глубокое и всестороннее знание Божьего закона, о чем говорит Павел в стихах 12–15, является необходимым условием понимания смысла Божественного правосудия, а также христианской миссии.

Во–первых, закон — это основа Божественного правосудия. Павел делает выпад, заявляя, что у Бога нет любимчиков, что иудеи и язычники будут судимы на одинаковых условиях, что и те, и другие имеют знание о Его законе, поэтому никто не имеет права заявлять о своем неведении. Не столь существенно, каким образом мы познали закон — через особенное или через общее откровение, по благодати или через видимые природные явления, извне или изнутри, через Писание или через свое сердце. Главное, что все человеческие существа имеют некоторое знание о Боге (2:20) и о благочестии (1:32; 2:15), но подавляют истину, чтобы предаваться нечестию (1:18; 2:8). Таким образом, все мы заслуживаем Праведного Божьего суда.

Стихи 12—16 не оставляют нам надежды на спасение через соблюдение нравственных норм. Естественный закон так же бессилен в деле спасения, как и религия, потому что мы подавляем все, что нам известно о Боге, все, явленное от сотворения мира (1:19 и дал.), и добродетельный голос своей совести (1:32; 2:15). Кроме того, здесь доказано, что все люди виновны и не имеют прощения у Бога (3:9, 19), и, в частности, никто не может получить оправдание через соблюдение закона (3:20).

Во–вторых, закон — это *фундамент христианской миссии,* как евангелизма, так и христианской общественной деятельности. Остановимся на евангелизме. Дитрих Бонхёффер был совершенно прав, когда писал: «Я не считаю, что это по–христиански — приступать к Новому Завету слишком скоро и слишком прямо»[158]. Он имеет в виду, что, пока закон не начнет совершать в нас свою работу, обличая и осуждая наши грехи, мы не готовы к слушанию Благой вести о суде. Правда, часто

158 Бонхёффер Дитрих. Тюремные письма и труды. — Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (Fontana, 1959), p. 50.

говорят о том, что нам следует больше обращать внимания на моральные нужды людей, а не будить отсутствующее у них чувство вины. Это совершенно неверная мысль. Люди — нравственные существа от творения[159]. То есть, мы не только имеем внутреннюю потребность поступать согласно нашим представлениям о благочестии, но в нас также говорит чувство вины и раскаяния, когда мы поступаем, по нашим понятиям, дурно. Это очень важное свойство человеческой натуры. Разумеется, существует и такая вещь, как ложное чувство вины, однако ощущение вины, возникающее в результате дурного поступка, всегда истинно. Такое чувство упрекает нас в предательстве нашей человеческой сущности и побуждает искать прощения во Христе. Значит, совесть — наш союзник. Всегда во время евангелизации я подбадриваю себя мыслью: «Совесть моего собеседника — на моей стороне».

Другой закономерный вывод, вытекающий из учения Павла, изложенного в стихах 12—16, — это возможность добиться справедливости в человеческом обществе, хотя эта тема и не является непосредственным объектом внимания в данном контексте. Павел говорит, что Бог запечатлел в человеческой природе (даже если и не очень явно) тот же самый нравственный закон, который Он открыл в Священном Писании. И поскольку Он фактически написал Свой закон дважды — изнутри и снаружи — то, следовательно, благовестие уже нельзя рассматривать как некую чуждую систему, произвольно навязываемую людям, и потому объявлять их нежелание подчиняться ей вполне естественным. Напротив, существует теснейшая взаимосвязь между законом Писания и законом, запечатленным в человеческой природе. Божий закон полностью соответствует нашей сущности. Мы — истинно человеческие существа лишь тогда, когда подчиняемся закону. Не подчиняясь закону, мы не только восстаем против Бога, но входим в противоречие со своим подлинным «я».

Каждое человеческое сообщество, имеющее способность к различению добра и зла, располагает определенным рядом ценностей. Но надо заметить, что совесть не всегда непогрешима, а на нравственные нормы оказывает значительное влияние культура. Тем не менее, субстрат добра и зла остается неизменным, любовь всегда стоит выше эгоизма. Это проявляется в социальной и политической жизни, когда законодатели и наставники признают и положительное воздействие Божьего закона на общество, и то, что людям он в той или иной степени известен. Речь идет не о попытках христиан навязать свои нормы противящемуся обществу, а о попытках помочь этому обществу понять, что Божий закон дан нам «для нашего блага на все времена» (Втор. 6:24, ПАБ)[160], потому что закон этот дан для людей и для общества. Если демократия выражается в наличии правительства согласия и согласие опирается на консенсус, а консенсус рождается из полемики, которую ведут защитники этических норм, то последние расчищают путь для

---

159 Маленькие дети и душевно больные люди, очевидно, не несут такой же моральной ответственности, как взрослые и умственно полноценные.

160 В русском переводе Библии: «…дабы хорошо было нам во вес дни, дабы сохранить нашу жизнь, как и теперь». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Божьего закона.

2:17–3:8
6. Самонадеянность иудеев

Павел продолжает свое обличение всего человеческого рода — от критиков–моралистов, в целом (2:1–16) (как иудеев, так и язычников), до иудейской нации, в частности, с присущей ей самонадеянностью (2:17–29). В первой части главы его собеседником был человек вообще («О, человек» 1, 3, ПНВ); во второй части — это иудей *(Вот, ты называешься Иудеем...* 17).

Павел предвидит все нападки иудеев на свое Послание и отражает их. Скорее всего, возражения иудеев звучали так: «Павел, ведь ты не можешь относиться к нам так, как будто нет никакой разницы между нами и чужаками–язычниками. Разве ты забыл, что нам дан закон (по откровению от Бога) и обрезание (знак завета с Богом)? Неужели ты игнорируешь то, что эти три особенно важные для нас вещи (завет, обрезание и закон) являются свидетельством величайшей привилегии, дарованной нам Богом, Который избрал нас быть Его народом? Ты утверждаешь, что мы, иудеи, особо избранные Богом, ничуть не лучше язычников? Как ты смеешь так оскорблять эти замечательные благословения, отличающие нас от язычников и защищающие нас от Божьего суда?»

Отвечая на эти вопросы, Павел пишет о законе в стихах 17–24, а об обрезании — в стихах 25–29 и настаивает, что ни то, ни другое не гарантирует освобождения иудеев от Божьего суда. От его слов, «как от шипов, лопается надутая, как воздушный шар, иудейская гордыня и самоуверенность»[161].

1. Закон (2:17–24)

Чтобы охарактеризовать различные стороны иудейской гордыни и самоуверенности, Павел делает восемь заявлений. Во–первых, *Вот, ты называешься Иудеем,* гордясь высоким именем избранного народа. Во–вторых, *успокаиваешь себя законом,* данным тебе на Синае, вверенным тебе, подобно щиту от несчастий. Третье: *...ты хвалишься своими отношениями с Богом* (17) [162]. На греческом смысл этой фразы идентичен словам Павла о христианах, оправданных по вере: «Мы радуемся в Боге» (5:11)[163]. Здесь, несомненно, права НМВ, предлагающая более тщательный перевод, чтобы подчеркнуть гордость иудеев своим монотеизмом и своей предполагаемой монополией на Бога. Четвертое: *... и знаешь волю Его...* то есть «волю» абсолютную, по сравнению с которой

161 Данн. Т. 38А. С. 108.

162 В русском переводе Библии: «...и хвалишься Богом». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

163 В русском переводе Библии: «...но и хвалимся Богом» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

другие волеизъявления являются второстепенными. В–пятых, ты *…разумеешь лучшее…* И здесь, и в Послании к Филиппийцам 1:10 это выражение может означать либо «ты испытываешь различные вещи и явления», либо «ты одобряешь те из них, которые благополучно прошли испытание». В–шестых, причина твоей моральной проницательности в том, что *…ты научаешься иззакона(Щ.* Следствием твоей проницательности и учености является то, что ты «уверен» в своем праве наставлять других. Итак, *…ты путеводитель слепых, свет для находящихся во тьме* (19), то есть язычников, потому что это призвание, дарованное слугам Господа (Ис. 42:6 и дал.). Ты также «наставник невежд» и «учитель младенцев» (вероятно, духовных младенцев, то есть прозелитов или новообращенных). И восьмое: ты *…имеешь в законе образец ведения и истины* (20). В этих восьми фразах Павел рисует яркую картину двойственного отношения иудеев к закону. Они наставляют других, будучи наставляемы; они — учителя другим, будучи сами научаемы.

И вот здесь Павел начинает наступление на них. Они не живут в соответствии со знанием, которым обладают (ср.: 13). Они не поступают, как проповедуют. Как бы вторя тем восьми утверждениям, в которых он показывает их особую сущность, теперь он ставит пять риторических вопросов, подразумевающих их несостоятельность. Первый: *Как же ты, уча другого, не учишь себя самого?* (21а). Затем идут три вопроса о конкретных грехах: *Проповедуя не красть, крадешь? Говоря: не прелюбодействуй, прелюбодействуешь? Гнушаясь идолов, грабишь храм?* (22)[164]. В последнем случае, вероятно, имеется в виду незаконное присвоение денежных средств, так как историю о подобном скандале рассказывает Иосиф[165], но Павел, скорее всего, говорит о языческих храмах. Фраза «Ты, который гнушается идолами…» в точности характеризует иудеев, которые действительно испытывали отвращение к идолам. Они даже не могли находиться вблизи языческого храма, однако не упускали случая его ограбить. В таких случаях «угрызения совести отступали перед алчностью»[166].

Некоторые исследователи считают, что эти три греха совершенно несовместимы с нашим представлением об иудейских вождях, и поэтому предлагают допустить более свободное толкование этого отрывка. «Если к воровству, прелюбодеянию и святотатству подходить радикально и строго, то окажется, что нет человека, не виновного в этих грехах», — пишет К. К. Барретт[167] и напоминает нам о том, что говорил Иисус в Нагорной проповеди о помышлениях наших сердец (Мф. 5:21 и дал.). Но Павел подразумевает здесь скорее дела, чем помышления, и Додд приводит высказывание раввина Йохана бен Закка, современника Павла, о том, что в его время «наблюдается увеличение числа убийств,

---

164 В русском переводе Библии: «…гнушаясь идолов, святотатствуешь?» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

165 Иосиф, 18:81 и дал.

166 Моул (1884). С. 75.

167 Барретт. С. 56.

сексуальных извращений, рост коррупции в коммерции и судебной системе, ожесточенная сектантская борьба и другие пороки»[168].

Пятый риторический вопрос, поставленный Павлом, имеет более общий характер: *Вот, ты... хвалишься Богом...* [что и делали иудеи, см.: стих 17] <...> *...а преступлением закона бесчестишь Бога?* (23). *Ибо ради вас, как написано, имя Божие хулится у язычников* (24). В этом восклицании Павла как бы объединились голоса Исайи 52:5 и Иезекииля 36:22. Согласно им обоим, имя Бога бесславится, потому что Его народ побежден и порабощен. Разве Бог не мог защитить Свой народ? Да, моральное поражение, как и военное, унижает имя Бога. Противопоставление в стихах 17–24 по своей сути идентично тому, что мы наблюдали в стихах 1–3; оно так же применимо к нам, как и к учителям морали, критикам первого века и самоуверенным иудеям. Если мы судим других, мы должны уметь быть наставниками самим себе (21–24). Если мы считаем себя вправе быть учителями или судьями, то нет нам оправдания, когда мы не назидаем и не судим самих себя. Мы никак не можем оправдаться своим незнанием моральных норм; напротив, мы навлекаем на себя Божье осуждение своим лицемерием.

2. Обрезание (2:25–29)

Если знание иудеями закона не избавляет их от Божьего суда, то не способно это сделать и обрезание. Несомненно, обрезание — это данный Богом знак или печать, закрепляющая Его завет с ними (Быт. 17:9 и дал.). Однако это не какой–то магический обряд или чародейство; обрезание не могло стать для них надежной защитой от Божьего гнева. Нельзя было заменить им и послушания, оно скорее было обязательством к послушанию. Несмотря на это, у евреев была почти суеверная убежденность в спасающей силе обрезания. Об этом говорят раввинские афоризмы, например: «Обрезанные не идут в геенну» и «Обрезание спасет Израиль от геенны»[169].

Как же Павел разрешает эту ложную уверенность? Он приводит свой афоризм: *Обрезание полезно, если исполняешь закон...* (25а). Он не отрицает Божественного происхождения обрезания, но устанавливает пределы его значимости на том основании, что всякий человек обрезанный «должен исполнить весь закон» (Гал. 5:3), поскольку обрезание есть знак принадлежности к завету, а участие в завете требует послушания. Так как обрезание и закон имеют прямое отношение к Божьему завету, Павел делает в этой связи два дополнительных замечания. С одной стороны, если обрезанный — *...преступник закона, то обрезание твое стало необрезанием* (256). С другой стороны, «если необрезанный соблюдает постановления закона, то его необрезание не вменится ли ему в обрезание?» (26). Это заявление Павла может быть представлено в виде двух простых уравнений: обрезание минус

168 Додд. С. 39.

169 Цит. по: Крэнфилд. Т. 1. С. 72. Сноска 1. Сравнить с цитатой из Мишны, используемой Сандерсом (1977), о том, что «все израильтяне имеют место в будущем веке» (С. 147). Но Сам Иисус учил, что членство в завете не освобождает от Божьего осуждения (ср.: Мф. 21:28 и дал.). О том же говорил Иоанн Креститель до Него (напр.: Мф. 3:7 и дал.).

непослушание равно необрезанию; необрезание плюс послушание равно обрезанию.

Вывод, который делает Павел из всего этого, чрезвычайно шокирует евреев. В противоположность привычному для них представлению о самих себе как о судьях для необразованных язычников (ср.: 2:1–3) роли здесь меняются и *необрезанный по природе, исполняющий закон, не осудит ли тебя* [иудея], *преступника закона при Писании и обрезании* (27)? Всеобщий знак *(bonafide)* членства в Божьем завете — это не обрезание и не обладание законом, но послушание, которого требуют и обрезание, и закон. Обрезание не помогало им стать теми, кем они не были, о чем и свидетельствовало их непослушание, но послушание — это свидетельство спасения. Из всего этого следует вывод, что иудеи так же подлежат суду, как и язычники.

Такое необычное распределение ролей, проведенное Павлом в стихе 27, где язычник осуждает иудея, вместо того чтобы быть осужденным им, обусловлено необходимостью нарисовать совершенно новый (по сравнению с 2:17 и дал.) портрет иудея, что и делает Павел. Вначале он использует отрицательный контекст, чтобы показать, кто же не является иудеем (26), а затем — положительный, чтобы показать, кто есть настоящий иудей (29). *Ибо не тот Иудей, кто таков по наружности* [en to phanero, снаружи, доступно зрению], *и не то обрезание, которое наружно* [тоже en to phanero], *на плоти* [en sarki, в плоти] (28); *но тот Иудей, кто внутренно таков* [en to krypto, тайно], *и то обрезание, которое в сердце...* (29а). Павел не является автором этой идеи: она постоянно встречается в Ветхом Завете. В Пятикнижии Бог упрекает Свой народ в том, что у них «необрезанные сердца», призывает к обрезанию сердец и обещает, что сделает это Сам, чтобы они могли любить Его всем своим существом (Лев. 26:41; Втор. 10:16; 30:6). Этот же образ используют пророки. Иностранцы названы там людьми «с необрезанным сердцем и необрезанной плотью»; «обрезанные только плотью необрезанные сердцем» будут наказаны. Яхве призывает Свой народ к обрезанию сердец и обещает дать им «новое сердце» (Иез. 44:9; Иер. 9:25 и дал; 4:4; Иез. 36:26 и дал.).

Павел же ищет чего–то большего, а именно *«обрезания сердца,* которое полностью *вытеснило* бы этот обряд, а не просто было бы его дополнением»[170]. Оно будет совершено *по духу, а не по букве* (296), то есть это будет внутренняя работа Святого Духа, которую закон, как написанная буква, никогда сделать не сможет. Этот контраст *между gramma* (буквой) *ирпеита* (духом) олицетворяет в понимании Павла ту границу, которая разделяет старый завет (внешний закон) и новый (дар Духа). Здесь он лишь касается темы, которую будет подробно исследовать в 7:6, 8:4, а точнее — на протяжении всей первой половины главы 8 (ср.: 2 Кор. 3:6). Продолжая рассуждать далее, Павел говорит, что «ему и похвала не от людей, но от Бога» (29в). Возможно, здесь используется игра слов, поскольку иудеи получили свое название от предка Иуды. Видимо, это имя в древнееврейском языке было родственно слову «хвала» и даже, возможно, произошло от него (ср.: Исх. 29:35; 49:8).

Развивая свою новую мысль («иудей как истинный представитель народа, состоящего в завете с Богом»), Павел раскрывает в этой связи

---

170 Данн. Т. 38А. С. 127.

сложное противоречие, включающее 4 аспекта. Во–первых, быть истинным иудеем (который этнически может быть обычным язычником) — это не что–то внешнее и видимое, но внутреннее и невидимое. Во–вторых, истинное обрезание происходит в сердце, а не в плоти. Третье, оно происходит под воздействием Духа Святого, а не закона. И в–четвертых, мы получаем награду — одобрение Божье, а не человеческое. Люди чувствуют себя комфортно во всем внешнем, видимом, материальном и поверхностном. Для Бога же важно другое — внутренняя тайная работа Святого Духа в наших сердцах.

Более того, все сказанное здесь Павлом об обрезании и принадлежности к иудеям справедливо и в отношении крещения и принадлежности к христианам. Истинный христианин, как и истинный иудей, — это тоже внутреннее состояние, а истинное крещение, как и обрезание, тоже совершается в сердцах Духом Святым. Это, однако, не значит, что внутреннее духовное *вытесняет* внешнее и физическое, но это значит, что внешний знак (крещение) обретает смысл из невидимой реальности (омовение от грехов и принятие Святого Духа), о которой он свидетельствует. Преувеличивать значение внешнего знака, умаляя при этом то внутреннее, выразителем чего он является, — грубая ошибка.

3. Некоторые контраргументы иудеев (3:1–8)

Нетрудно представить себе реакцию некоторых иудеев — читателей Павла. Вероятно, это была смесь недоверия и возмущения. Ведь эта теория, без сомнения, казалась им ужасной, подрывающей основы иудаизма, то есть самого Божьего характера и Его завета.

Отражая нападки иудеев на свое учение, Павел пользуется «диатрибой» — литературным приемом, хорошо известным философам древнего мира, когда наставник устраивает диалог со своими критиками или студентами, вначале излагая свою точку зрения, а затем отвечая на их вопросы. Павел и раньше пользовался этим приемом, полемизируя с учителями морали (2:1 и дал.), теперь же он усовершенствует его. Не следует думать, что его оппонент — лицо воображаемое, а вся эта полемика — гипотетична. Более вероятно, что он воссоздает те реальные аргументы, которыми иудеи в действительности забрасывали его во время его благовествования в синагогах (напр.: Деян. 17:1 и дал.; 18:4 и дал., 19:8). «Гораздо легче следить за мыслью Апостола в споре, — пишет К. К. Барретт, — если представить его лицом к лицу с человеком, то и Дело прерывающим оратора своими выкриками и восклицаниями и получающим в ответ порой уничтожающие и резкие реплики»[171].

Можно пойти дальше. «Оппонент Павла — не тень, — пишет профессор Данн, — и мы не ошибемся, если на месте оппонента представим самого Павла — необращенного фарисея, отстаивающего свои убеждения, которые (Павел помнит это очень хорошо) были тогда его собственными»[172]. В этом случае Павел–фарисей и Павел–христианин — противники, ведущие спор, что показано в Послании к Филиппийцам, 3.

Иногда не просто уловить оттенки мысли в этой полемике, но не

171 Барретт. С. 43.

172 Данн. Т. 38А. С. 91.

потому, что позиция Павла «неясна и непрочна»[173], а потому что он выражает свою мысль порой лишь схематично, в виде наброска. Более детальное исследование мы найдем в главах 9–11. Однако в 2:25–29 мы знакомимся с учением Павла, в котором представлены контраргументы: отсутствие фундаментальных отличий между иудеями и язычниками; закон и обрезание не гарантируют иудеям оправдания у Бога и не квалифицируют их как Его народ. Можно подумать, что здесь подвергаются сомнению завет, обетования и сам характер Бога. В этой связи возникают четыре самостоятельных, но взаимосвязанных проблемы.

Контраргумент 1: Учение Павла подрывает завет Бога (1–2). Павел и его критики едины в том, что Бог избрал Израиль из всех народов и заключил с ними завет, дав им обрезание как знак и печать. Но если слова «иудей» и «обрезание» теперь должны быть радикально пересмотрены, тогда *какое преимущество быть иудеем* и *какая польза от обрезания* в традиционном понимании обоих этих слов (1)? Ведь, согласно Павлу, ни то, ни другое не защищает евреев от суда.

Отвечая на этот вопрос, Павел не обращается к своим прежним доводам об «истинном иудее» и «истинном обрезании». То, что этническая принадлежность к еврейской нации не освобождает от Божьего суда, не означает бессмысленности этого фактора. Он имеет *большую* ценность *во всех отношениях,* однако несколько иное содержание, подразумевая скорее ответственность, чем безопасность. Прежде всего, *им вверено слово Божие* (2) (Павел, видимо, собирался перечислить здесь несколько других привилегий, но сделал это лишь в 9:4 и дал.).

Ясно, что «Божьи истины» (AM, ПНВ, ПАБ) — это не просто Божьи заповеди или обетования, но это все ветхозаветное Писание, содержащее эти истины и вверенное Израилю на хранение. И действительно, быть хранителем особого Божьего откровения — это великая ответственность и привилегия. Ведь «никакому другому народу» (Пс. 147:9) оно не было доверено.

Контраргумент 2: Учение Павла «уничтожает верность Бога» (3). Возможно, Божьи «истины» или «само Слово» (2) — это Его обетования, главным образом, о Мессии. Если это так, спрашивает оппонент, то что же стало с обетованием Бога и (что более важно) с Его верностью Своим обетованиям? *Неверность их уничтожит ли верность Божью?* Павел и это держит в поле зрения. В греческом тексте игра слов с корнем *pistis* (вера, верность) более очевидна, чем в английском. Ее можно представить так: «Если те, кому Божьи обетования были доверены *(episteuthesan,* 2), не отвечали на них верою *(epistesan,* За), то неужели слабость их веры *(apistia)* сможет уничтожить Божью верность *(pistis,* 36)?» Разве неверность Божьего народа непременно свидетельствует о неверности Бога?

Ответный удар Павла *(megenoito)* обладает гораздо бблыиеи силой, чем любое из нижеследующих восклицаний: «Вовсе нет!» (НМВ), «Ни в коем случае!» (ПНВ), «Конечно нет!» (ПАБ) или даже «Боже упаси!» (AB). Джон Цислер считает, что такие выражения, как «Хоть убей, нет!» или «Ни за что на свете!» лучше передают эмоциональный колорит слов

---

173 Додд. С. 46.

Павла[174]. Ведь Бог никогда не нарушает Свой завет, на чем Павел подробно останавливается в главах 9—11. Его истина и Его верность — *a priori.* Действительно, *Бог верен, а всякий человек лжив* (4а). Первая часть этого утверждения, как пишет Кальвин, — «главнейшая аксиома всей христианской философии»[175], а вторая — цитата из Пс. 115:2. И все это так далеко от подрыва Божьей верности человеческой неверностью. Даже если бы все люди были лживы, Бог все равно был бы правдив, потому что Он всегда и неизменно остается Собою и верным Себе. Более того, Писание подтверждает это. Давид согрешил и совершил зло пред очами Божьими и признал это, чтобы и в этом подтвердилась праведность Слова Божьего и Его приговора: «Ты праведен в словах Твоих и победишь в суде Твоем» (46) (Пс. 50:6).

Контраргумент 3: Учение Павла опровергает Божью справедливость (5—6). Очевидно, что, обращаясь к Богу как к Судье (4), Павел должен сказать о Его справедливости, которая открывается в Его судах. Здесь оппонент обычно заявляет: «Наша неправедность только больше подчеркивает праведность Бога». (Ведь чем неправеднее преступник, тем более праведным представляется судья.) Или делает ссылку на Божью праведность, которая открылась в Евангелии (1:17), в Его пути спасения. В этом случае чем мы грешнее, тем ярче слава Благой вести. Таким образом, согласно учению Павла, как утверждает оппонент, наша греховность идет на пользу Богу, поскольку на ее фоне отчетливее проявляется Его святость. Если это так, то какое значение это имеет для нас? Следует ли нам сделать вывод (чего, по мнению оппонента, требует логика Павла), что *...Бог несправедлив, когда изъявляет гнев?* (5а). Разумеется, гнев Бога пребывает на безнравственных язычниках (1:18), на критиках, учителях морали (2:5), но направлен ли он и против Его собственного народа — евреев? Разве не будет несправедливостью с Его стороны наказывать их за то, что добавляет Ему славы? Цитируя это злонамеренное заявление, Павел испытывает мучительную неловкость и добавляет (как бы в поисках извинения) следующую фразу: *...говорю по человеческому рассуждению* (56). Но превозмогая свое замешательство, он отвечает категорическим отрицанием («Конечно, нет!»[176]) и затем задает своему противнику встречный вопрос. Если бы Бог в самом деле был несправедлив, то *как Богу судить мир* (6)? Для Павла не требует доказательств тот факт, что Бог есть всеобщий Судья, а потому, как сказал Авраам, «Судия всей земли поступит ли неправосудно» (Быт. 18:25). Подвергать сомнению Божью справедливость — это значит демонстрировать абсурдность заданного в начале вопроса.

Контраргумент 4: Учение Павла искажает понимание славы Божьей (7–8). «Некоторые говорят...», — пишет Павел, готовясь продолжить полемику. Здесь он использует в отношении своего оппонента местоимение первого лица «я». *Если же наша неправда открывает правду Божию,* то на фоне нашей греховности ярче сияет Божья

---

174 Цислер (1989). С. 97.

175 Кальвин. С. 60.

176 В русском переводе Библии: «Никак!» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

праведность (5), что способствует *к славе Божией.* Тогда, может быть, Бог должен быть доволен мною и даже благодарен мне? Разве я не оказываю Ему услугу? Если это так, то в свете учения Павла возникают два дополнительных вопроса. Первый: *За что еще меня же судить, как грешника* (7), если мои грехи прибавляют славы Божьей? Как может Бог осуждать меня за прославление? Второй: неужели можно сказать так (а некоторые, добавляет здесь Павел, злословят его неправедно, обвиняя в этом): «Почему бы не делать зло, если из него получается добро?» Но это уже голос противника закона, оправдывающего свое беззаконие: «Если нечестивые дела приводят к благочестивым последствиям, например, оттеняют Божий характер, тем самым прославляя Его, то давайте поощрять такое зло, потому что оно способствует добру. Ведь очевидно, что цель оправдывает средство». Очень хорошо об этом сказал К. Х. Ходж: «Согласно такой позиции, чем мы хуже, тем лучше, поскольку чем мы хуже, тем явственнее проявляется милость Божья для нашего оправдания»[177].

Павел не дает ответа на эти вопросы (как того ожидают от него), поскольку они не заслуживают серьезного опровержения — настолько очевидна их извращенность. Достаточно сказать, что «праведен суд на таковых» (8), ибо никакими положительными результатами не может быть оправдано поощрение неправедности. Грех никогда не способствует прославлению Бога.

Этот отрывок (3:1—8) показывает, что Павел не мог удовлетвориться лишь провозглашением и толкованием Евангелия, но отстаивал его истину и мудрость и оберегал его от извращенного понимания и искажения. Неважно, имели ли место такие возражения иудеев на самом деле (действительно ли Павел слышал их), или они присутствовали в его воображении, — он относится к ним серьезно и так же серьезно реагирует на них. Павел понимает, что на карту поставлена суть характера Самого Бога; поэтому он вновь подтверждает неколебимую прочность Божьего завета, верность Бога Своим обетованиям, праведность Его суда и истинность Его славы, которую умножает только праведность и никогда — грех.

Мы в своей евангелизационной деятельности должны оставлять место апологетике. Нам надо быть готовыми к возражениям против Евангелия, которые могут появиться у людей, внимательно прислушиваться к ним, реагировать на них очень серьезно и таким образом проповедовать Благую весть, подтверждая праведность Бога и умножая Его славу. Итак, мы имеем прецедент диалогического благовествования, преподанного нам Павлом в его могущественном апостольском учении, а конкретно — в этих стихах.

3:9–20
7. Весь род человеческий

Далее Апостол, приближаясь к концу этой продолжительной полемики и завершая ее, спрашивает: *Итак что же?* (9а).

Он уже последовательно разоблачил вопиющую греховность большей

177 Ходж. С. 75.

части древнего языческого мира (1:18–32), лицемерную праведность учителей морали и нравственности (2:1–16) и самоправедность еврейского народа, проблема которого в том, что, хвалясь законом, евреи нарушают его (2:17—3:8). Поэтому Павел привлекает к суду весь род человеческий.

Хотя есть некоторое сомнение относительно формы и значения второго глагола в стихе 9 [178] я склонен согласиться с вариантом, предлагаемым НМВ: «А мы–то лучше?»[179] То есть каково же преимущество быть иудеем? Если оно есть — в этом случае Павел в нескольких стихах дважды задает один и тот же вопрос и сам дает на него взаимоисключающие ответы. В стихе 1 он спрашивает: *...какое преимущество быть Иудеем?..* И сам отвечает: *Великое преимущество во всех отношениях...* В стихе 9 он спрашивает: «Разве мы, иудеи, чем–то лучше?» (ПАБ) и отвечает: «Нисколько!» Павел как будто противоречит сам себе, сначала утверждая большое преимущество быть иудеем, а затем его отрицая.

Как же разрешить это несоответствие? Только прояснив, *что* он подразумевает под словом «преимущество». Если это привилегии и ответственность, тогда иудеи действительно обладают этим преимуществом в изобилии, так как Бог доверил им Свое откровение. Но если это избранность, тогда — нет, так как Бог не освобождает их от Своего суда: *...ибо мы уже доказали* [см.: 1:18—2:29], *что как Иудеи, так и Еллины, все под грехом (9)* или «под властью греха» (ПНВ, ПАБ, ср.: Гал. 3:22). Грех у Павла как бы ассоциируется с жестоким тираном, который держит род человеческий в состоянии виновности, под осуждением. Грех управляет нами, давит на нас, угнетает нас.

Из Священного Писания Павел приводит подтверждения этой всеобщей власти греха, опутывающего человечество: это семь цитат из Ветхого Завета. Одна — из Екклезиаста, пять — из Псалтири и одна — из Книги Пророка Исайи, и все они — каждая по–своему — свидетельствуют о человеческой неправедности. При этом Павел прибегает к традиционному приему раввинов — подгонять абзацы плотно друг к другу, как бы нанизывая бусины [180].

Стих 10: «Как написано: «нет праведного ни одного...»

Стих 11: «Нет разу мевающего; никто не ищет Бога» (Екк. 7:20).

Стих 12: «Все совратились с пути, до одного негодны: нет делающего добро, нет ни одного» (Пс. 13:1–3, 52:1–3).

Стих 13: «Гортань их — открытый гроб; языком своим обманывают» (Пс. 5:10); «яд аспидов на губах их» (Пс. 139:3).

Стих 14: «Уста их полны злословия и горечи» (Пс. 9:28).

Стих 15: «Ноги их быстры на пролитие крови».

Стих 16: «Разрушение и пагуба на путях их».

---

178 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

179 В русском переводе Библии: «...имеем ли мы преимущество?»— *Прим. пер.*

180 Моррис (1988). С. 160. В подтверждение цитируется Эдерсхайм А. Жизнь и времена Иисуса — Мессии. — Morris (1988), p. 166. He quotes in support A. Edersheim's *The Life and Times of Jesus the Messiah,* vol. I (1890), p. 449.

Стих 17: «Они не знают пути мира» (Ис. 59:7; Пр. 1:16).
Стих 18: «Нет страха Божия пред глазами их» (Пс. 35:2).

Возникающая в результате этого довольно мрачная библейская картина наводит на три основные мысли. Первая: речь идет об антиобщественном характере греха. Вначале говорится: *...никто не ищет Бога* (11), а в конце — *Нет страха Божия пред глазами их* (18). Это уверенно свидетельствует о том, что, когда люди отворачиваются от Бога, они безрассудно впадают в грех; когда же они боятся Бога, они остерегаются зла (Иов. 28:28). Писание называет грех безбожием (ср.: 1:18). Бог негодует потому, что мы действительно совсем «не ищем» Его, не заботимся о Его славе (Пс. 13:2), не видим Господа пред собою (Пс. 54:3; ПВ; ср.: 15:8), что нет Ему места в наших мыслях (Пс. 10:4) и мы не любим Его всею своею силою. Грех — это бунт человека против Бога, свержение Бога с престола и водворение туда себя. Фактически грех — это обожествление себя, безрассудное намерение занять трон, принадлежащий Богу.

Вторая мысль: эта цепочка ветхозаветных стихов создает впечатление о всепроникающем характере греха, поскольку он пронизывает каждую область человеческой личности, каждую функцию, включая наш ум, эмоции, совесть и волю. В стихах 13—17 намеренно упоминаются все части тела, например, «гортань их — открытый гроб», то есть поражена гниением и инфекцией; «языком своим обманывают», вместо того чтобы посвятить себя истине; «их губы» источают яд, как змеиные; «их уста» полны горькими проклятиями; «их ноги» всегда готовы бежать, чтобы совершить насилие, сея вокруг себя разрушение и скорбь, вместо того чтобы ходить «путем мира»; «глаза их» смотрят в другом направлении, они не почитают Бога.

Эти члены нашего тела были сотворены и дарованы нам для того, чтобы с их помощью мы служили людям и славили Бога. Вместо этого они используются во вред людям и участвуют в бунте против Бога. Такова библейская доктрина «всеобщей развращенности», которая, по моему мнению, отвергается только теми, кто ее не понимает. Эта доктрина не принимает утверждения, что человеческие существа развращены настолько, насколько это для них естественно. Такое утверждение чрезвычайно абсурдно и противоречит нашему ежедневному опыту. Не все люди пьяницы, преступники, прелюбодеи и убийцы. Более того, Павел показал, что некоторые люди способны исполнять закон «по своей природе» (2:14, 27). Нет, «тотальный характер» нашего падения подразумевает *степень* поражения и искажения нашей человеческой природы, а не *масштаб* (то есть разложение абсолютно всех ее составляющих). Как кратко выразил эту мысль доктор Дж. И. Пакер, с одной стороны, «никто не падает так низко, как мог бы», а с другой стороны, «никто не поступает так хорошо, как следовало бы»[181].

И третья мысль: приведенные здесь ветхозаветные положения как в отрицательном, так и в положительном контексте говорят об *универсальном* характере греха. В отрицательной конструкции говорится, что *нет праведного ни одного* (10), *нет разуме в ающего,*

181 Пакер Дж. И. Краткий курс теологии. — J. I. Packer, *Concise Theology* (Tyndale House and Inter–Varsity Press, 1993), pp. 83f.

никто не ищет Бога (11), *нет делающего добро, нет ни одного* (126). В положительной — о том, что «все отклонились в сторону, все испорчены» (12а, ПАБ). Повторением одного и того же слова, как ударом молота, вбивается в сознание нужная мысль. Дважды говорится, что «все» совратились на свою дорогу, четыре раза — что «никто» не праведен, и дважды — что «ни один» не является исключением. Поскольку «быть праведным» — значит жить по Божьим заповедям, то «каким бы ни был человек— прекраснейшим, благороднейшим, образованнейшим, будь он самым большим филантропом, величайшим из идеалистов и мыслителей — все равно никто не может соответствовать нормам закона. Сколько ни опускайте планку, никто все равно не достигнет ее»[182].

Стих 19 всегда был загадкой для толкователей. Понятен его смысл в той части, где говорится, что *всякие уста заграждаются* и *весь мир становится виновен перед Богом* (196). Но как появился этот вывод? Возможно, читая эти ветхозаветные цитаты, евреи понимали, что они ничем не отличаются от нечестивых беззаконников–язычников, и поэтому суд Божий распространяется и на них. Но здесь Павел напоминает им одно известное положение: *Но мы знаем, что закон* [здесь имеется в виду весь Ветхий Завет в целом], *если что говорит, говорит к состоящим под законом...* (19 а; буквально: находящимся «в пределах» закона), то есть к ним самим — иудеям, так что они также подлежат суду. И по этой причине умолкают всякие уста, лишается смысла всякое оправдание и весь мир, поскольку он виновен, становится достойным Божьего осуждения. Эти слова, пишет профессор Крэнфилд, рисуют картину суда, где ответчик, которому предоставлена последняя возможность сказать что–нибудь в свое оправдание, безмолвствует под гнетом доказательств своей вины»[183]. Ждать уже нечего, кроме вынесения приговора и приведения его в исполнение.

Итак, вот к какому выводу неуклонно двигался Апостол. Безнравственные идолопоклонники–язычники «неизвинительны» перед Богом (1:20)[184]. Все критикующие моралисты — иудеи или язычники — также «неизвинительны» (2:1). Особый статус иудеев не отделяет их. Фактически все обитатели земли (3:19) без исключения не имеют оправдания *(hypodikos)* у Бога, а значит, находятся «в положении обвиняемых, лишенных права на защиту»[185]. Причина этого теперь ясна: все обладают некоторым знанием о Боге и о моральном законе (через Писание — как иудеи, или через природу — как язычники), но все игнорировали это знание и даже подавляли его для того, чтобы идти своим путем; поэтому виновны все, и все несут на себе Божье осуждение.

Поэтому, — делает вывод Павел, — *соблюдением закона не оправдывается никакая плоть* (20а), буквально: «делами закона» (ПНВ). Что он имеет здесь в виду? «Здесь впервые появляется ключевая фраза, — пишет профессор Данн, — значение которой для понимания мысли

---

182 Ллойд–Джонс. Т. 2. С. 198. Ср.: 3 Цар. 8:46; Екк. 7:20.

183 Крэнфилд. Т. 1. С. 196 и дал.

184 В русском переводе Библии: «они безответны». — *Прим. пер.*

185 Кэземанн. С. 88 и дал.

Павла трудно переоценить и понимание которой с трудом давалось многочисленным поколениям исследователей»[186].

Традиционное толкование фразы «дела закона», особенно одобряемое лютеранскими толкователями, состоит в том, что Павел здесь имеет в виду праведные дела и филантропическую деятельность, совершаемые в подчинение закону и делающие исполнителей достойными Божьей благосклонности.

В настоящее время эта традиционная концепция оспаривается, в частности, профессором Е. П. Сандерсом, на том основании, что палестинский иудаизм не был религией, исповедовавшей праведность по делам, и поэтому Павел не мог оспаривать того, *чего* иудеи не утверждали, а именно — спасения праведными делами. Напротив, рассуждает далее профессор Данн, цель Павла гораздо уже и конкретнее: рассмотреть поближе «благочестивого иудея», считавшего себя надежно защищенным Божьим заветом, к тому же подтверждавшего свою принадлежность к нему «делами закона», то есть такими «отличительными знаками», как соблюдение субботы и правил о принятии пищи, отличавшими его от язычников [187]. Другой причиной, почему Павел отрицал возможность спасения делами, является то, что он был против привилегированности, а не против человеческих достоинств. Ведь если спасение — только через обрезание и соблюдение культурных традиций, то тогда только иудеи и прозелиты имели такую привилегию, но не язычники. Поэтому Павел обращает внимание не столько на свободное излияние Божьей благодати (не по заслугам), сколько на Его беспристрастность (Бог не принимает элитарного подхода). Спасение «делами закона» поощряет гордыню и чувство элитарности, спасение же по вере устраняет и то, и другое.

Как же нам реагировать на эти приобретающие все большее распространение нововведения в толковании? Я считаю, что здесь возможен двойственный подход. Во–первых, справедливость тезиса профессора Данна (он называет это «новым взглядом на Павла»), что под «делами закона» Павел подразумевает специфические иудейские «отличительные знаки» (соблюдение субботы, обрезание и правила приема пищи), далеко не доказана. Сама фраза не содержит и намека на то, что под «делами» понимается культурно–обрядовая, а не моральная сторона. И то, что Павел использует это выражение, также свидетельствует об отсутствии каких бы то ни было ограничений подобного рода. Например, в 3:20 Послания к Римлянам Павел завершает свою продолжительную полемику о том, все ли люди нравственно низки, грешны и виновны, включая иудеев, грешащих воровством и прелюбодеянием (2:21 и дал.), но безупречных в исполнении своих обрядов. Вторая часть 3:20 повествует о назначении закона выявлять грех; в 3:20 оправдание верой противопоставляется «делам закона», и речь идет не об обрядовых правилах Моисея, что подтверждается и историей с Авраамом (4:2), жившим задолго до Моисея. Доктор Стивен Уэстерхолм, довольно энергично высказывавшийся в этой связи, пишет: «Дела закона», не дающие оправдания, — это те требования закона,

---

186 Данн. Т. 38А. С. 158. Эта фраза встречается также в 3:28; 9:32; Гал. 2:16; 3:2,5,10.

187 Там же. С. 152 и дал.

которым никто не отвечает, а не те, которые выполняются иудеями вследствие непонимания ими истины» [188].

Другой нашей реакцией на мнение профессора Данна будет попытка ответить на вопрос, почему Павел так отрицательно относится к «делам». Несомненно, Павел восстает против иудейского чванства своей исключительностью, особенно против мнения, что избраннический статус иудеев автоматически освобождает их от осуждения. Однако весь контекст доказывает, что Павел также не принимает упования иудеев и на человеческие достоинства, то есть нравственные поступки (а не только соблюдение обрядовых церемоний). Закон, делами которого нельзя оправдаться (20а), естественно, объявляет всех людей грешниками (19а), и, следовательно, весь мир становится виновным перед Богом. В самом деле, закон не оправдывает грешников потому, что его функцией является разоблачение и осуждение их грехов (20б). А осуждает нас закон потому, что мы его нарушаем.

Если Павел выступает против концепции спасения хорошими делами, то кто же его оппонент? И как нам следует реагировать на заявление профессора Сандерса, что подобный взгляд не был присущ палестинскому иудаизму? В общем, я считаю, что прав Дуглас Му, говоря, что «палестинский иудаизм имел гораздо более выраженный законнический характер, чем показалось Сандерсу… Даже теория Сандерса не может полностью отрицать выдающуюся роль благих дел. Так что можно говорить о синергизме веры и дел, а это возвышает «дела», приписывая им важную роль в спасении». Согласно Е. П. Сандерсу, если от добрых дел зависело «пребывание» внутри завета, значит они имели важнейшее значение для спасения [189].

Альтернативная точка зрения, выдвинутая Джоном Цислером, состоит в том, что Павел «был против широко распространенного искажения иудаизма, исходящего от официального иудаизма, однако, вопреки ему, упорно утверждавшего возможность заслужить благосклонность Бога»[190]. Но факт, что учение о самоспасении было широко распространено в иудаизме, подтверждается не только полемикой Павла, но и учением Самого Иисуса, например, в притче о фарисее и мытаре, и прежде всего — нашим знанием человеческого сердца.

Возвращаясь к стиху 20, следует назвать его апогеем полемики Апостола не только с иудейской самонадеянностью, но и с любой попыткой самоспасения. *Ибо,* — продолжает Павел, — *законом познается грех* (20б). Значит закон дает понимание греха, но не прощает его. Ниже приведена цитата Лютера, которая, с точки зрения современного знания, возможно несовершенна, однако, по моему мнению, автор ее прав.

«Основное назначение закона — делать людей не лучше, хуже. То есть он показывает им их грех, чтобы через познание его они испытали

188 Уэстерхолм. С. 119. Проф. Фитцмайер также не согласен с мнением Данна об «ограниченном смысле фразы «дела закона» (с. 338).

189 Му. С. 216.

190 Цислер, (1989). С. 105.

чувство унижения, страха, скорби и подавленности и это подвигло бы их на поиски благодати и вывело бы к благословенному Семени (а именно Христу)»[191].

В заключение зададимся вопросом: как нам, живущим в конце 20 века, следует реагировать на такое сокрушительное обличение Павлом всеобщего греха и вины? Мы не должны при этом уходить в сторону, пытаясь изменить тему, взваливая вину за свое поведение на дурные законы, образование или общество, и разглагольствовать о важности самооценки. Как человеческие существа, обладающие достоинством, мы не являемся беспомощными жертвами внешних отрицательных влияний, но несем ответственность за свое поведение. Первой нашей реакцией на обличительную речь Апостола Павла должно быть наше твердое убеждение, что необходимо признать истинным этот поставленный Богом диагноз нашего болезненного состояния, а также то, что скрыться от справедливого Божьего возмездия за грехи мы можем в единственном убежище, которое есть Иисус Христос, умерший в наказание за наши грехи. Ведь мы не обладаем никакими достоинствами, на которые могли бы уповать, и не имеем никакого оправдания, которое могли бы предъявить. Мы стоим перед Богом бессловесные и осужденные.

Только в этом случае мы готовы услышать великие слова: *Но ныне...* из стиха 21, в котором Павел приступает к разъяснению того, как Бог осуществляет наше спасение через Христа и Его Крест.

И второе: в этих главах слышится призыв поделиться Благой вестью с другими людьми, ибо не имеем мы права присваивать ее себе. Вокруг нас есть множество мужчин и женщин, обладающих достаточным знанием о Божьей святости и славе, чтобы их отказ от Бога стал непростительным грехом. Как и мы, они тоже под осуждением. Ни их знания, ни их праведность не могут спасти их, но может лишь Христос. Их уста молчат, потому что они виновны. Пусть же наши уста откроются для свидетельства о Благой вести!

Б. Благодать Божья в Благовестии (Послание к Римлянам 3:21 — 8:39)

3:21 — 4:25
8. Откровение Божьей праведности

Все люди, любой национальности и положения, любого вероучения и культуры, иудеи или язычники, безнравственные и добродетельные, религиозные и атеисты — все без исключения грешны, виновны, неизвинительны и «безответны» перед Богом. Такое ужасное положение описано в Послании к Римлянам 1:18 — 3:20. Нет там ни проблеска света, ни капли надежды, ни шансов на спасение.

«Но ныне...», — неожиданно восклицает Павел, — вмешивается Сам Бог. Слово «ныне» имеет здесь тройной смысл: логический (как средство

---

191 Лютер. Комментарии к Посланию Павла к Галатам. — Luther, Commentary on St Paul's Epistle to the Galatians (1531; James Clarke, 1953), p. 316.

продолжения полемики), хронологический (как указатель на настоящее время) и эсхатологический (как знак наступления нового века) (2 Кор. 6:2). После долгой ночи взошло солнце, занялся новый день и свет проник в мир. *Но ныне, независимо от закона, явилась праведность Божия...* (21а)[192] Это новое откровение, в центре которого — Христос и Его Крест, хотя об этом «свидетельствуют закон и пророки» (21 б) в их не совсем ясных предсказаниях. Итак, против неправедности одних и самоправедности других Павел ставит праведность Бога. Божьему гневу, пребывающему на делающих зло (1:18; 2:5; 3:5), он противопоставляет Божью благодать на уверовавших грешниках. Вместо осуждения он повествует об оправдании.

Он начинает, во–первых, с анализа Божьего откровения, заключающегося в Кресте Христа, и закладывает фундамент Благой вести об оправдании (3:21–26). Во–вторых, он защищает Благую весть от иудейских критиков (3:27–31). В–третьих, он демонстрирует ее на примере жизни Авраама, получившего оправдание по вере и в результате ставшего духовным отцом всех верующих (4:1–25).

1. Откровение Божьей праведности в Кресте Христа (3:21–26)

Стихи 21–26 представляют собой шесть взаимосвязанных отрывков, которые профессор Крэнфилд справедливо назвал «центром и сердцем» основной части Послания[193] и которые, по мнению Павла Морриса, можно считать самым важным из всех когда–либо написанных цельных текстов[194]. Ключевой фразой в них является «праведность Божия», с которой мы впервые встречались в 1:17. В обоих стихах НМВ переводит эту фразу как «праведность от Бога», акцентируя при этом, что Бог берет на Себя инициативу даровать грешникам статус праведности. Здесь же говорится о том, что Его праведность «открывается» или «познается»[195]. В обоих стихах указывается на совершенно новаторский характер праведности Божьей, поскольку она становится доступной либо через благовествование (1:17), либо *независимо от закона* (3:21). Однако в обоих случаях говорится об исполнении пророчеств ветхозаветных Писаний, что исключает всякую мысль о спонтанности Божьего замысла. Оба также свидетельствуют о доступности Божьей праведности через веру. Единственное существенное отличие этих двух стихов заключается во временных формах основных глаголов. В 3:21 использован глагол совершенного вида «открылась», что ассоциируется с идеей непреходящей ценности исторической смерти Христа. Но в 1:17 праведность от Бога «открывается» (настоящее время несовершенный вид) в благовестии, то есть во время проповеди.

В стихе 22 Павел вновь провозглашает Благую весть, пользуясь

---

192 В русском переводе Библии: «...правда Божия». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

193 Крэнфилд. Т. 1. С. 199.

194 Моррис (1988). С. 173.

195 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

приемом повтора фразы «праведность от Бога», И добавляет еще две истины. Первая, что она *...явилась... через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих.* Более того, она предлагается всем, потому что все в ней нуждаются. *Нет различия* в этом отношении между иудеями и язычниками (об этом же Павел говорил в 1:18–3:20) или какими–либо иными человеческими сообществами, так как *все согрешили (hemarton,* где все совокупное общечеловеческое прошлое показано совершенным видом глагола) и *лишены* (настоящее незавершенное время)[196] *славы Божьей* (23). Возможно, слово *doxa* в отношении Бога означает Его «славу», и, видимо, речь идет о той хвале и прославлении, которые люди не воздали Ему (ср.: Ин. 12:43); однако более вероятно, что здесь подразумевается Его образ и слава, явленные в Его творениях (5), которые оказались недостойными их. Естественно, грех имеет свои градации, а значит — различия, однако, несмотря на это, никто не в состоянии даже приблизиться к стандартам Бога. Об этом так драматично сказал епископ Хэндли Моул: «Продажная женщина, лжец, убийца лишены ее (то есть славы Божьей), но и вы тоже. Пусть они находятся на дне ямы, а вы на вершине Альп, — вам также не дотянуться до звезд, как и им»[197].

Есть еще нечто, открывающееся в этих стихах, — впервые *праведность от Бога* идентифицируется с оправданием: *...получая оправдание даром, по благодати Его...* (24 а). Праведность Бога (или от Бога) -— это сочетание Его праведного характера, Его спасительной инициативы и исходящего от Него дара праведности грешнику, перед Ним стоящему. В этом заключается справедливое Божье оправдание неправедных, явление Его собственной праведности в этом приведении к праведности нечестивых.

Оправдание — это юридический или судебный термин, принятый в судопроизводстве. Противоположное понятие — осуждение. Оба эти слова звучат из уст судьи. В христианском контексте они представляются альтернативными вариантами эсхатологического приговора, который может прозвучать из уст Судии — Бога в День суда. Поэтому, оправдывая грешников сегодня, Он уже выносит Свой окончательный приговор, так как помещает в настоящее то, что официально принадлежит последнему дню.

Некоторые исследователи считают синонимами слова «оправдание» и «прощение». Например, Сэнди и Хедлэм писали, что оправдание — это «просто прощение, безвозмездное прощение» [198], а позднее и профессор Джеремия настаивал, что «это не что иное, как прощение»[199]. Но очевидно, что это не так. Прощение несет в себе отрицательный смысл; оно есть освобождение от наказания или долга. Оправдание же — это положительное по сути своей действие, дарование статуса праведности, восстановление грешника для дружеского общения с Богом, обретения

196 Рассуждения автора основаны на английском переводе. — *Прим. пер.*

197 Моул (1894). С. 97.

198 Сэнди, Хедлэм. С. 36.

199 Джеремия. С. 66.

Его благосклонности. Сэр Маркус Лоун пишет: «Приговор, объявляющий о прощении, гласит: «Вы можете идти, вы освобождаетесь от наказания, которого вы заслуживаете за свои грехи». А вот приговор, объявляющий оправдание, звучит иначе: «Можешь прийти ко Мне, войти в Мою любовь и Мое присутствие»[200]. К. Х. Ходж идет еще дальше в этом направлении и разрабатывает антитезу «осуждение — оправдание». «Осудить — это не просто наказать, но объявить обвиняемого виновным и достойным наказания; оправдать же — это не просто снять это обвинение, но заявить, что наказание несправедливо... Поэтому прощение и оправдание существенно различны. Первое — это отмена наказания, второе — признание, что оснований для наказания нет»[201].

Если оправдание — это не прощение, значит это и не освящение. Оправдать — значит объявить кого–либо праведным, но не сделать его таким. О смысле оправдания шел спор еще в 16 веке. Мнение Римской католической церкви, выраженное на Тридентском соборе (1545 — 1564), заключалось в том, что оправдание происходит при крещении, когда крещаемый не только очищается от грехов, но одновременно приобретает новую, сверхъестественную праведность[202]. Можно понять причину такой настойчивости. Она — в опасении, что простое заявление о принятии праведности могло бы не вызвать обновления крещаемого, но оставить его в прежнем состоянии, а это могло даже способствовать продолжению греховной жизни (антиномизму).

Разумеется, здесь скрывается критика, нацеленная на Павла (6:1,15). В ответ он довольно энергично доказывает, что крещеные христиане умерли для греха (так что они уже не могут жить в нем) и родились к новой жизни во Христе. Если посмотреть на оправдание (новый статус) и возрождение (новое сердце) под несколько иным углом зрения, то окажется, что они хотя и не идентичны, но происходят одновременно. Каждый оправданный верующий уже возрожден Святым Духом и поставлен на путь возрастания в святости. Согласно Кальвину, «никто не может облечься в праведность Христа без возрождения» [203]. И еще: «Апостол утверждает: кто считает, что Христос дарует Свое оправдание без облечения при этом в новую жизнь, беззастенчиво отбрасывает Его Самого»[204].

Новый импульс этому конфликту между римскими католиками и протестантами был дан профессором Гансом Кюнгом в 1957 г., когда была опубликована его полемика с Карлом Бартом под заголовком

---

200 Маркус Лоун. Великая благодать Божьего оправдания: текстовые исследования Посланий к Галатийской и Филиппийской церквам. — Marcus Loane, *This Surpassing Excellence: Textual Studies in the Epistles to the Churches of Galatia and Philippi* (Angus and Robertson, 1969), p. 94.

201 Ходж. С. 82.

202 См.: Тридентский собор, сессия 6 и его декреты по первородному греху и оправданию.

203 Кальвин. С. 8.

204 Там же. С. 121.

«Оправдание». Он согласен, что оправдание — это Божественное деяние и возможно только по вере. Но он также уверен в том, что слова Бога всегда очень действенны и что бы Он ни произнес, все немедленно осуществляется. Так что, если Бог говорит кому–то: «Ты оправдан», значит «грешник действительно оправдан реально и истинно, снаружи и изнутри, полностью и окончательно… Короче говоря, *объявление* Богом оправдания является… одновременно и реальным *воплощением оправдания* »[205]. Следовательно, оправдание — это «конкретное действие Бога, в результате которого грешник объявляется и становится оправданным»[206]. Однако здесь возникает некоторая неясность. Что имеет в виду Ганс Кюнг, используя выражение «быть оправданным»? Если он подразумевает *правовое* оправдание, в этом случае, будучи объявленным, оно немедленно вступает в силу, и человек становится оправданным. Но если это *моральное* оправдание, то есть обновляющее и освящающее, тогда оно, будучи объявленным Богом, не совершается мгновенно, но лишь начинается. Это не столько оправдательный, сколько очищающий и освящающий процесс, продолжающийся всю жизнь [207].

Именно на это обращает внимание К. К. Барретт, когда говорит, что оправдать — значит сделать праведным, но что «быть праведным» — это не значит «быть добродетельным», но «правым», «очищенным», «оправданным» на Божьем суде[208].

Возвращаясь теперь к тексту Послания к Римлянам, в частности, к стихам 24–26, мы можем сказать, что Павел преподает в них три ключевых истины об оправдании: о его источнике (откуда оно исходит); его основании (на чем оно стоит); способе (пути, которым оно совершается).

а. Источник нашего оправдания — Бог и Его благодать

Мы получаем оправдание даром, по благодати Его (24). Основой спасения по благодати является то, что инициатива спасения от начала и до конца принадлежит Богу–Отцу. Не может называться библейской ни одна евангельская формулировка, если она отказывает в этой инициативе Богу–Отцу и приписывает ее людям или хотя бы Христу. Ясно, что она не может принадлежать нам, поскольку мы грешны, виновны и осуждены, беспомощны и безнадежны. Не может она исходить и от Христа в том смысле, что Он сделал то, чего будто бы не делал Отец. Не может быть сомнения в том, что Христос пришел в мир и отдал Себя добровольно. Но при этом Он исполнял волю Отца. «Тогда Я сказал: вот иду… исполнить волю Твою, Боже» (Евр. 10:7). Итак, вначале Бог–Отец пожелал дать нам оправдание, и оно совершается *даром (dorean,* «как

---

205 Кюнг. С. 204.

206 Там же. С. 210.

207 См.: Оправдание // Крест Христа. — See my section on 'justification' in *The Cross of Christ* (Inter–Varsity Press, 1986), pp. 182ff.

208 Барретт. С. 75..

дар», ПНВ, «безвозмездно»)[209], *по благодати Его,* по Его абсолютно свободной И абсолютно не заслуженной нами милости. Благодать — это Бог любящий, Бог склоняющийся, Бог, приходящий к нам на помощь, Бог, щедро отдающий Себя в Иисусе Христе.

б. Основание нашего оправдания — Христос и Его Крест

Если Бог дарует грешникам оправдание по благодати, то чем Он руководствуется? Как это становится возможным, что праведный Бог объявляет нечестивых праведными, при этом нисколько не компрометируя Свою святость и не закрывая глаза на их нечестие?

Ни одно из высказываний Павла в Послании к Римлянам не поражает сильнее, чем то, что Бог «оправдывает нечестивого» (4:5). Хотя эта мысль повторяется только в следующей главе, мы рассмотрим ее сейчас, чтобы лучше понять ход размышления Павла. Как может Бог оправдывать грешников? В Ветхом Завете Он постоянно говорил израильским судьям о необходимости оправдывать правых и осуждать виновных (Втор. 25:1). Ну конечно же! Невинный должен быть признан невинным, а виновный — виновным. Может ли основной принцип справедливости быть сформулирован более четко? Затем Бог добавляет: «Оправдывающий нечестивого и обвиняющий праведного — оба мерзость пред Господом» (Пр. 17:15). Он также провозглашает «горе» тем, «которые за подарки оправдывают виновного и правых лишают законного» (Ис. 5:23). Он сказал о Себе: «…Я не оправдаю беззаконника» (Исх. 23:7) и «Я не оправдаю нечестивого» (АВ). «Ну конечно же! — вновь восклицаем мы. — Бог никогда не сделан бы такого!»

Тогда как же Павел может утверждать, что Бог делает то, что запрещает другим, утверждать, что Он делает то, чего обещал никогда не делать; как можно утверждать, что это свойственно Ему и что Он даже называет Себя «Богом, оправдывающим нечестивых» или (можно сказать) «дарующим праведность неправедным»? Это же абсурд! Может ли праведный Бог поступать неправедно, тем самым искажая нравственные нормы? Это невероятно! Да, это было бы невероятно, если бы не Крест Христа. Без Креста оправдание грешников было бы несправедливым, аморальным и, следовательно, невозможным. Единственной причиной «оправдания нечестивых» (4:5) является то, что «Христос… умер за нечестивых» (5:6, ПАБ). Только потому что Он пролил Свою кровь (25) за нас, грешников, умер вместо нас, только поэтому Бог может оправдать этих грешников, не нарушая при этом закона справедливости.

Разъясняя, что Бог сделал на Кресте через смерть Своего Сына, принеся Его в жертву ради нас, Павел делает три примечательных заявления. Во–первых, Бог оправдывает нас *через искупление, обретаемое нами в Иисусе Христе* (246). Во–вторых, Бог *предоставил* Его *в жертву за нас в умшюстивление через веру в Его кровь* (25а). В–третьих, *Он сделал это ради явления справедливости* (25), *в оправдание верующих в Иисуса* (26)[210]. Ключевыми словами здесь являются: «искупление *(apolytrosis),* «умилостивление» *(hilasterion)* и «явление»

209 Моул (1894). С. 92.

210 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

(endeixis). Все эти слова относятся не к тому, что происходит в настоящее время при евангелизации, но к тому, что совершилось раз и навсегда через Крест Христа, когда в *Его крови* четко определился смысл Его жертвенной смерти. Поэтому только в соединении с Крестом и происходит искупление грешников, умилостивление Божьего гнева и явление Его справедливости.

(б 1) Искупление

Первое слово — *apolytrosis,* то есть «искупление». Оно заимствовано из коммерческой сферы (как слово «оправдание» — правовой термин, заимствованный из сферы судопроизводства). В ветхозаветные времена его использовали при выкупе рабов для освобождения; о них говорили, что они «искуплены» (напр.: Лев 25:47 и дал.). Оно также использовалось метафорически, когда речь шла об Израильском народе, «искупленном сначала из Египетского плена» (Исх. 15:13)[211], а затем из вавилонского (Ис. 43:1) и возвращенном на свою землю. Так же и мы были рабами, связанными грехами и виной и совершенно неспособными освободить себя сами. Но Иисус Христос «искупил» нас, выкупив из плена, пролив Свою кровь, как бы заплатив цену за выкуп. Он Сам говорил о том, что пришел, чтобы «отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45). Как следствие этого «спасительного выкупа»[212], мы сейчас принадлежим Ему.

(б 2). Умилостивление

Второе слово — *hilasterion,* которое АВ переводит как «умилостивление». Многих христиан оно смущает и даже шокирует, потому что «умилостивлять» кого–то — значит останавливать его (или ее) гнев, а эта мысль (что Бог гневается и Его нужно умиротворять) представляется им недостойной характера Бога (скорее языческой, чем христианской по своей сути). Поэтому выдвигаются еще два варианта толкования слова *hilasterion.* Первый: следует переводить его как «место, где явлена милость Божья»[213], то есть это золотая крышка ковчега во внутреннем святилище храма. Таково единственное значение этого слова в Септуагинте, а также в Новом Завете, где оно встречается лишь однажды (Евр. 9:5).

Так как это «место» окроплялось в день искупления жертвенной кровью, то предполагалось, что Сам Иисус и есть это место — «очистилище», где Бог примиряется с грешниками (ср.: Исх. 25:22). Те, кто разделяет эту точку зрения, толкуют глагол *protithemi* (предоставить) как «поставить вперед» (АВ) или «демонстрировать на публике» (АГ). А это значит, что, хотя «очистилище» было скрыто от людских глаз завесой, «Бог выставил Иисуса Христа на обозрение

---

211 В русском переводе Библии: «…который Ты избавил…»

212 Моул (1894). С. 92.

213 В русском переводе Библии: «очистилище». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

разумному человечеству...» [214] как средство спасения. Лютер и Кальвин считали перевод «место явления милости Божьей» удачным, и остальные следовали их примеру.

Однако не менее убедительными представляются и противоположные мнения. Во–первых, если под словом *hilasterion* Павел подразумевал «место явления милости», он бы непременно добавил определенный артикль. Во–вторых, эта идея кажется просто несовместимой с самим Посланием по стилю, которому вообще чужд «символизм левитов»[215]. В–третьих, в приведенной метафоре [216] есть что–то двусмысленное и даже противоречивое, поскольку Иисус здесь выступает одновременно и жертвой, чья кровь была пролита и ею окроплялось священное место, и самим местом, окропляемым этой кровью.

В–четвертых, ощущение личной ответственности перед распятым Христом у Павла было настолько глубоким, что вряд ли он мог уподоблять Его «бездушному предмету храмовой мебели»[217].

Еще один вариант перевода слова *hilasterion* — «искупление Его кровью» (ПНВ). Здесь предлагается следующее толкование: хотя в литературном греческом языке глагол *hilaskomai* имеет значение «умиротворять» (Бога или человека), объектом этого умиротворения в Септуагинте является не Бог, но грех. Отсюда следует, что речь идет не об «умилостивлении» Бога, но об «искуплении» греха, то есть об уничтожении вины или устранении греховности. Сторонник такого мнения К. Х. Додд, как издатель НАБ, несомненно, оказавший влияние на перевод этого издания, пишет, что искупление можно рассматривать как некое подобие «дезинфицирующего средства»[2] . Поэтому НАБ дает следующий перевод: «Бог предназначил Ему стать средством искупления греха через Его жертвенную смерть».

Однако эти концепции д&пеки от совершенства. Речь все–таки необходимо вести об умилостивлении, и основание для этого — сам контекст. В этих стихах говорится о решении Богом важной проблемы человечества, которая заключается не только в наличии греха, но и в присутствии Божьего гнева, направленного на этот грех (1:18; 2:5; 3:5). Везде, где есть Божественный гнев, возникает потребность избежать его. Нам не следует стыдиться слова «умилостивление» или избегать слова «гнев», когда мы говорим о Боге. Скорее необходимо восстановить и подчеркнуть их, показав тем самым, что христианское учение об умилостивлении совершенно отлично от языческих или анимистических суеверий. Христианское умилостивление является особенным в смысле своей необходимости, значимости своей природы и своего источника.

Рассмотрим первый аспект: необходимость. Почему умилостивление необходимо? Языческое объяснение звучит так: потому что боги

---

214 Ходж. С. 93.

215 Годет. С. 151.

216 «Место явления милости». — *Прим. пер.*

217 Крэнфилд. Т. 1. С. 215. Аналогичное выражение употребляет Найгрен на с. 156. — Додд. С. 54.

капризны, раздражительны и неуравновешенны. Христианский ответ: потому что святой гнев Бога пребывает на господствующем в мире зле. В Божьем гневе нет ничего беспринципного, непредсказуемого или бесконтрольного — он направлен исключительно против греха.

Второе: источник. Кто инициатор умилостивления? Языческий ответ: мы, поскольку мы обижаем богов и обязаны умиротворять их. Христианский ответ: мы не в состоянии остановить праведный гнев Бога, потому что не обладаем для этого никакими средствами. Но Бог по Своей любви, не заслуженной нами, сделал то, чего сами мы никогда не сделали бы: Бог «предоставил Его» (то есть Христа) в искупительную жертву. Об этом же говорит Иоанн: «Бог… возлюбил нас и послал Сына Своего стать жертвой искупления грехов наших» (1 Ин. 4:10)[218]. Любовь, сама идея, цель, инициатива, исполнение и дарование — все произошло от Бога.

Третье: природа. Каким образом осуществляется умилостивление? Ответ язычников: нам приходится подкупать богов подарками — сладостями, овощами, животными и даже человеческими жертвоприношениями. Ветхозаветная система жертвоприношений была совершенно иной, поскольку признавала, что Сам Бог «назначил» жертвы Своему народу для искупления грехов (напр.: Лев. 17:11). Поэтому нет никакого сомнения в том, что Бог отдал Своего собственного Сына, чтобы Он умер вместо нас, и, отдав Сына, Он отдал Себя (5:8; 8:32).

Таким образом, разрыв между языческими и христианским концепциями умилостивления трудно преувеличить. В языческом понимании, люди пытаются умиротворить злые божества мелкими дарами. Согласно христианскому откровению, великая Божья любовь умиротворила Его собственный святой гнев, когда Он отдал Своего любимого Сына, Который занял наше место, понес наши грехи и умер нашей смертью. Получается, что Бог отдал Сам Себя, чтобы спасти нас от Себя.

Таково праведное основание, на котором праведный Бог мог даровать праведность нечестивым, не скомпрометировав при этом Свою собственную праведность. Чарлз Крэнфилд выразил эту мысль ярко и красочно:

«По Своей милости Бог пожелал дать прощение грешникам и, будучи Сам поистине милостив, пожелал сделать это праведным путем, то есть Он, ни в коей мере не будучи снисходительным к их грехам, решил направить на Самого Себя в лице Своего Сына всю тяжесть Своего праведного гнева, который заслуженно, по справедливости должен был поразить самих этих грешников» [219].

Профессор Крэнфилд возвращается к этой теме в своем заключительном очерке «О смерти и воскресении Иисуса Христа». Он настаивает на том, что Бог предусмотрел Христа как жертву умилостивления, чтобы «Он принес оправдание грешникам праведным образом, во всем достойным Его Самого, истинно любящего и милующего

---

218 В русском переводе Библии: «…послал Сына Своего в умилостивление за грехи наши». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

219 Крэнфилд. Т. 1. С. 217; ср.: там же. Т. 2. С. 828.

вечного Бога». Сделать прощение грешников легким и безболезненным означало бы для Бога «пойти на компромисс с ложным мнением, что нравственное зло не имеет большого значения, и, в результате, разрушить собственную истину и обманут людей пустой надеждой, в которой они распознали бы подлую ложь, чем она и была бы на самом деле»[220].

(б 3) Явление

Пока мы рассмотрели два слова, которые Павел использует в отношении совершенного на Кресте: *apolytrosis* («искупление») и *hiasterion* («жертва умилостивления»). Теперь приступаем к третьему слову: *endeixix* («явление»). Крест стал публичным откровением и достижением. На нем не только совершилось умилостивление Бога и искупление грешников, на нем также была явлена Божья справедливость: *Он совершил это, чтобы явить Свою справедливость.,.* (25б); *Он совершил это, чтобы явить Свою справедливость* (26а)[221]. Чтобы понять, в какой форме выразилась Божья справедливость, нужно знать, что Павел намеренно противопоставляет *грехи, сделанные прежде,* которые *по Своей снисходительности Он оставил без наказания* (25б) [222], и грехи, совершенные «в настоящее время», когда Бог действует, «чтобы явить Свою справедливость» (26б)[223]. Павел подчеркивает этот контраст между прошлым и настоящим, между Божественной милостью, которая сделала возможной отсрочку приговора, и Божественной справедливостью его исполнения, между оставлением без наказания или «оставлением без внимания» (ПНВ) прежних грехов (откуда следовало бы, что Бог несправедлив) и их наказанием на Кресте (где Бог показал всем Свою справедливость).

Это значит, что Бог оставил без наказания грехи прежних поколений, позволив народам идти своим путем, прощая их невежество (Деян. 14:16; 17: 30), но не потому что Он несправедлив или смотрит сквозь пальцы на грех, но исключительно по Своей снисходительности (ср.: 2:4) и только потому, что Его твердым намерением было по пришествии полноты времени предать наказанию весь этот грех через смерть Своего Сына. Только таким образом мог Он *быть справедливым,* действительно *явить Свою справедливость* и в то же время стать *оправдывающим верующего в Иисуса* (266). Как справедливость (Божественное качество), так и оправдание (Божественная деятельность) были бы невозможны без Креста.

Итак, Павел употребляет здесь три особых слова–термина

---

220 Там же. Т. 2. С. 827.

221 В русском переводе Библии: «…для показания правды Его…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

222 В русском переводе Библии: *«…в* прощении грехов, соделанных прежде…». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

223 В русском переводе Библии: «…да явится Он праведным и оправдывающим…». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

(apolytrosis, hilasteron, endexix), объясняющих, *что* Бог сделал на Кресте и через Крест Христа. Он искупил Свой народ. Он умиротворил Свой гнев. Он явил Свою справедливость. И, действительно, эти три деяния представляют собой единое целое. Через заместительную смерть Своего Сына Бог удовлетворил Свой собственный гнев таким образом, чтобы искупить и оправдать нас и в то же время явить Свою справедливость. Мы можем лишь склониться перед мудростью, святостью и милостью Бога и пасть перед Ним на колени в смиренном благоговении. Совершенное на Кресте способно тронуть самое жестокое сердце и растопить самое холодное.

Мы установили, что источником нашего оправдания является Божья благодать, а его основанием — Крест Христа. Теперь рассмотрим средства, имеющиеся в наличии для нашего оправдания.

в. Путь к оправданию — через веру

В этом отрывке Павел трижды подчеркивает важность веры: *чрез веру в Иисуса Христа во всех... верующих* (22); *в Крови Его чрез веру* (25) или, более вероятно, «посредством Его крови через веру» (ПНВ); Бог оправдывает *верующего в Иисуса* (26). В самом деле, оправдание дается «только по вере» *(sola fide* — один из величайших лозунгов Реформации). Правда, слово «только» отсутствует в стихе 28, туда его добавил Лютер. Поэтому совсем не удивительно, что Римская католическая церковь обвинила Лютера в искажении текста Священного Писания. Но Лютер следовал за Оригеном и другими отцами ранней церкви, которые также вводили слово «только». При этом ими руководило праведное желание. Они не только не извращали или не искажали мысль Павла, но проясняли ее и оттеняли. То же самое происходило и с Джоном Уэсли, который писал, что он чувствует «свою веру в Христа, в Христа одного, ради спасения». Оправдание дается только по благодати, только через Христа и только по вере.

Далее важно показать, что в вере нет ничего похвального и когда мы говорим, что спасение «по вере», а не по «делам», мы не заменяем один вид достоинства («дела») другим («верой»). Нельзя также рассматривать спасение как какое–то совместное предприятие — Бога и наше, в которое Он вкладывает Крест, а мы — веру. Нет, благодать — это не паевой взнос, а «вера» — понятие, противоположное эгоизму. Ценность веры — не в ней самой, а полностью и исключительно в объекте ее направленности — распятом Иисусе Христе. Поэтому, говоря «оправдание только по вере», мы подразумеваем, что «оправдание только в Иисусе Христе». Вера — это глаза, устремленные на Него, это рука, получающая Его безвозмездный дар, это уста, пьющие Его живую воду. «Вера... живет только одним–единственным драгоценным сокровищем — Иисусом Христом» [224]. Как писал Ричард Хукер, англиканский богослов конца 16 века, «Бог дает оправдание верующему не потому, что высоко ценит его веру, но потому, что высоко ценит Того (то есть Христа), в Кого он верит»[225].

---

224 Лютер. Комментарии к Посланию Павла к Галатам. — Luther, *Commentary on St Paul's Epistle to the Galatians (1531;* James Clarke, 1953), p. 100.

225 Хукер. Оправдание оправдания // Христианско–церковное правление. — From

Оправдание (с его источником — Богом и Его благодатью, с его основанием — Христом и Его Крестом, с его средством достижения цели — только верой) — это сердцевина Евангелия и уникальное явление в христианстве. Никакая другая система, идеология или религия не говорят о безвозмездном прощении и даровании новой жизни тем, кто не сделал ничего, чтобы их заслужить, но вместо этого сделал все, чтобы быть осужденным. Напротив, все другие системы учат тому или иному пути к спасению самих себя посредством благих религиозных деяний, праведности или филантропической активности. Совершенно отличаясь от всего этого, христианство вовсе и не является религией; оно — Благая весть, добрая весть о том, что Божья благодать отвратила Божий гнев, что Божий Сын умер нашей смертью и понес наше наказание, что Бог являет милость к не заслуживающим ее и что мы ничего не можем сделать или внести со своей стороны. Единственное, что может вера, это взять предлагаемое благодатью.

Налицо абсолютная антитеза: благодать — закон; милость — заслуга; вера — дела; Божье спасение — спасение человеком самого себя. Здесь невозможна никакая перестановка в угоду компромиссу. Мы обязаны сделать выбор. Очень ярко проиллюстрировал эту мысль Эмиль Бруннер, воспользовавшийся для этого терминами «восхождение» и «нисхождение». Он писал, что «решающим фактором в этой связи является понятие «направление движения». Нехристианские системы размышляют над «самодвижением человека» к Богу. Лютер называл такие теории «карабканьем вверх к Божеству, сидящему на вершине». То же и с мистицизмом, воображающим, что человеческий дух может «устремляться вверх по направлению к Богу». То же и в случае с учениями о морали и нравственности, то же и в философии. Недалеко от них находится и «самоуверенный оптимизм всех нехристианских религий». Ни одна из этих теорий не смогла ни увидеть, ни почувствовать зияющую пропасть между Святым Богом и грешниками, виновными человеческими существами. Без этого невозможно осознать значимость содержащейся в Благой вести идеи о «самодвижении Бога», Его бескорыстном даре благодати, Его «нисхождении», Его поразительном «снисхождении». Когда мы стоим на краю этой пропасти в полном отчаянии от невозможности ее преодолеть, тогда мы находимся в «преддверии веры»[226].

2. Защита Божьей праведности от нападок оппонентов (3:27–31)

В этом отрывке Павел вновь обращается к приему «диатрибы», которым он пользовался в главе 2 и который также использовался при рассмотрении четырех вопросов из отрывка 3:1–8. Эти вопросы тесно связаны с мыслью Павла о том, что все люди находятся под осуждением Бога и что евреи не исключение. Поэтому Павел предчувствует серию

Hooker's 'Definition of Justification', being chapter xxxiii of his *Ecclesiastical Polity* (1593).

226 Бруннер Эмиль. Посредник. — Emil Brunner, *The Mediator* (1927; Westminster, 1947), pp. 291 IT.

новых вопросов от иудеев, на этот раз не по поводу осуждения, но по поводу оправдания, в частности, оправдания только по вере. *Вопрос 1: «Где же то, нем бы хвалиться?» (27–28)* После Сандерса многие исследователи приняли его точку зрения, что палестинский иудаизм I века не был религией праведности по делам, и многим вновь захотелось заняться толкованием отрицательного отношения Павла к «похвальбе». Если иудаизм не был системой заслуг, то, значит, Павел не имел в виду этот вид хвастовства. Скорее всего, он говорит об иудейском чувстве национального, культурного и религиозного превосходства. Известно, что иудеи необычайно гордились своим избранническим статусом Божьего народа. Они воображали, что им обеспечена защита Неба; поэтому Павел говорит, что они «полагаются» на обладание законом и «хвастают» своими отношениями с Богом (2:17, 23, где в обоих случаях стоит глагол *kauchaomai* — хвастать).

Но не только эти внешние привилегии были объектами бахвальства иудеев. Евреи также гордились своей праведностью. Поэтому сам Павел, размышляя над своей религиозной карьерой до обращения, считал свое иудейское наследие («еврей от евреев») и свои личные достижения (свое необыкновенное усердие в преследовании церкви и безупречность своей «законнической нравственности») составляющими ту «плоть», на которую он надеялся до тех пор, пока, став христианином, не начал «хвалиться Христом» (опять *kauchaomai)* (Флп. 3:3 и дал.).

Однако не только иудеи отличались хвастовством. Таков же и языческий мир — «дерзки, высокомерны и хвастливы» (1:30)[227]. Действительно, все люди — закоренелые хвастуны. Бахвальство — это язык нашей падшей эгоистической природы. Но оно совершенно *исключено* из природы тех, кто оправдан верою. Это происходит не по причине *соблюдения закона,* что могло бы считаться основанием для похвальбы, но «от веры» (30). Поэтому понятие спасения абсолютно ассоциируется с Христом, а всякое хвастовство полностью исключается. Согласно христианскому убеждению, грешник *оправдывается верою,* в самом деле — только верой, *независимо от дел закона* (28). И неважно, каковы эти «дела» — различные обрядовые правила (приема пищи или соблюдения субботы) или соблюдение нравственных предписаний (Божьих заповедей) — ничто не поможет обеспечить Божье прощение. Потому что спасение — «не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:9). Оно даруется только через веру в Христа — вот почему нам следует хвалиться Им, а не собою. Действительно, насколько аномальным представляется поведение христианина, хвалящегося самим собой, настолько действительно истинным, уместным и привлекательным выглядит поведение христианина, хвалящегося Христом. Никакому хвастовству нет места, кроме хвалы, обращенной ко Христу. Не желание хвастать, но желание возносить хвалу свойственно оправданным верующим, и так будет в вечности (напр.: Отк. 7:10), чтобы «хвалящийся хвалился Господом», «не желал хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа» (I Кор. 1:31; Гал. 6:14).

Вопрос 2: «Разве Бог — только Бог евреев?Разве Он не Бог и язычников тоже?» (29—30).

Иудеи остро осознавали свои особенные заветные отношения с

---

227 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Богом, куда язычники не допускались. Только им, иудеям, Бог доверил Свое особое откровение (3:2). Им же (об этом Павел говорит дальше) «принадлежит усыновление и слава, и заветы и законоположение, и богослужение и обетования», не говоря уже о том, что «их и отцы» и «от них Христос по плоти» (9:4 и дал.). Однако иудеи забыли о том, что их привилегированное положение вовсе не исключало, а, напротив, предполагало широкое приобщение язычников, когда в Авраамовом потомстве «благословятся… все племена земные» (Быт. 12:3).

Это обетование Аврааму было исполнено во Христе. Он есть «семя» Авраамово, и через Него благословение спасения распространяется на всякого верующего без исключения или разделения. Если, согласно Благой вести об оправдании верою, исключается всякое хвастовство, значит — и всякая элитарность и дискриминация. Бог — *не только Бог иудеев,* но и *Бог язычников тоже* (29), *потому что один Бог* (это истинный, объединяющий нас монотеизм), у Которого есть только один путь спасения. Он один, *…Который оправдывает обрезанных по вере и необрезанных чрез веру* (30).

Это истина, и она справедливо применима ко всяким разделениям — по расовому, классовому, половому или возрастному признаку. Однако отсюда не следует, что уничтожаются любые различия. Это не так. Мужчины остаются мужчинами, женщины — женщинами, иудеи по–прежнему обрезываются, а язычники — нет; цвет нашей кожи не меняется, и у нас все те же паспорта. Эти вечные отличительные особенности не имеют серьезного значения, и не влияют на наши отношения с Богом, и не мешают нашему общению друг с другом.

Но у подножия Христова Креста все мы на одном уровне — мы становимся братьями и сестрами во Христе. «Весть, пришедшая от Бога, — пишет доктор Том Райт, — …ясна: все верующие в Иисуса являются членами одной семьи и должны есть за одним столом. Об этом свидетельствует Павлово учение об оправдании» [228].

Вопрос 3. «Уничтожается ли закон верою» (31)

Закон был самым драгоценным сокровищем иудеев. Под «законом» (Торой) они обычно понимали Пятикнижие Моисея. Но иногда, поскольку слово *torah* имеет общий корень с глаголами «поучать, наставлять», они распространяли его значение на все книги Ветхого Завета, который был по своей сути Божественным наставлением. Как же могли они реагировать на настойчивое утверждение Павла о возможности оправдания только верою и что «дела закона» не могут служить достаточным основанием для вхождения в Божью обитель? Им казалось, что Павел противопоставляет «закон» и «веру», что он возвышает веру в ущерб закону, и даже вообще аннулирует закон.

Павел отрицает такой вывод. Он утверждает обратное. «Итак мы уничтожаем закон верою?» — спрашивает он и отвечает: — «Никак; но закон утверждаем» (31) или «устанавливаем» (вариант перевода AB). Что он имеет в виду? Ответ на этот вопрос будет зависеть от того, какое дополнительное значение Павел придает слову «закон» в данном контексте. Если он ссылается на Ветхий Завет в целом, то в этом случае его благовестие об оправдании по вере скорее укрепляет закон, нежели

---

228 Райт Н. Т. Новые задачи обновленной церкви. — N. T. Wright, *New Tasks for a Renewed Church* (Hodder and Stoughton, 1992), p. 168.

подрывает, потому что, согласно Павлу, Ветхий Завет исповедовал истину об оправдании верою (ср.: 3:21). Если это предположение верно, тогда стих 31 как бы переходит в главу 4. В ней Апостол доказывает, что Авраам и Давид в действительности получили оправдание по вере.

Если же, с другой стороны, Павел использует термин «закон» в более ограниченном смысле — в рамках законодательства Моисея — тогда возможно двоякое толкование его положения об укреплении закона верою. Во–первых, вера укрепляет закон, отводя ему должное место в замысле Божьем. В Его плане спасения закону отдана функция разоблачения и обличения греха с тем, чтобы удерживать грешников в сознании своей греховности до прихода Христа и принести им освобождение через их веру (см.: Гал. 3:21 и дал.). В этом смысле Благая весть и закон оказываются тесно связанными друг с другом, потому что Благая весть оправдывает тех, кого осуждает закон.

Во–вторых, Павел отражает всевозможные критические атаки оппонентов, считавших, что, говоря об оправдании через веру, а не через послушание, он активно поощрял непослушание. Это обвинение в неподчинении закону Павел решительно отвергает в главах 6–8. Но уже в данной главе он как бы создает предпосылки, просто заявляя, что вера утверждает закон. Согласно Павлу (о чем он говорит и далее в других главах), оправданные верующие, живущие по духу, сами исполняют праведные заповеди закона (8:4; ср.: 13:8–10). Такое толкование, по моему мнению, наиболее приемлемо.

Рассуждая об оправдании только верой, можно выделить еще три дополнительных аспекта — положительных и отрицательных по форме. Первый: Благая весть усмиряет грешников и исключает всякую возможность хвалиться собой. Второй: она объединяет верующих и исключает всякую дискриминацию. Третий: она утверждает закон и исключает возможность нарушать его. Никакого хвастовства, никаких преимуществ, никакого пренебрежения законом. Из этого и составляет Апостол свой могущественный щит, которым ограждает Евангелие от современной критической аргументации.

3. Праведность Божья, явленная в Аврааме (4:1–25)

Павел одновременно дает разъяснение Благой вести о Божьей праведности, то есть об оправдании грешников верою (3:21–26), и защищает благовестие от нападок критиков (3:27—31). При этом он настаивает, что все Священное Писание подтверждает его позицию (1:2; 3:21, 31). Поэтому следующим его шагом в полемике является предъявление доказательств из Ветхого Завета. Он выбирает Авраама, самого великого из патриархов Израиля, а также Давида, самого великого из царей Израиля. Когда Матфей в начале своего Евангелия помещает генеалогию Иисуса, он называет Его «сыном Давидовым, сыном Авраамовым» (Мф. 1:1).

Некоторые современные толкователи не скрывают своего раздражения. Они находят и форму, и сущность размышлений Павла одинаково несовершенными. Они допускают, что его борьба с иудейскими доводами, несомненно, была актуальна в те времена, так как отражала полемику, происходившую тогда в раввинских школах. Но эти вещи «мало интересны и не имеют значения для нас», по мнению К. Х. Додда, и «вся

разоблачительная схоластическая раввинская аргументация Павла кажется нам сейчас далекой и поблекшей» [229]. Однако глава 4, вопреки этому мнению, представляется очень важной частью Послания к Римлянам, главным образом, по двум причинам.

Во–первых, Павел проясняет смысл определения «по вере». Он приводит слова из Священного Писания об Аврааме и Давиде, чтобы раскрыть значение обоих этих слов: «оправдание», в смысле оправдания неправедных, и «вера», в смысле доверия Богу творения и воскресения.

Во–вторых, Павел желает, чтобы христиане–иудеи поняли, что благовестие об оправдании по вере не есть нечто совершенно новое, оно было возвещено еще в Ветхом Завете (Гал. 3:8). Он также хочет, чтобы христиане из язычников оценили богатое духовное наследие, в которое они входят через веру в Иисуса вместе с ветхозаветным Божьим народом. Авраам и Давид свидетельствуют, что оправдание по вере — это единственный путь к спасению, указанный Богом сначала в Ветхом, а затем и в Новом Завете, как для иудеев, так и для язычников. Поэтому ошибочно думать, что в ветхозаветные времена люди спасались делами, а при Новом Завете — верой или что в наше время христианская миссия должна ограничиваться язычниками по той причине, что иудеи имеют свой собственный особый путь к спасению. Мы будем еще говорить о евреях в главе 14.

Есть две причины, почему Павел избирает Авраама в качестве главного примера. Первая заключается — в том, что тот был основателем Израиля, «скалой, из которой вы иссечены» (Ис. 51:1), а также избранным наследником Божьих заветов и обетовании (напр.: Быт. 12:1 и дал.; 15:1 и дал.; 17:1 и дал.). Другая причина, несомненно, в том, что Авраам пользовался огромным почтением у раввинов как образец праведности и Даже как близкий «друг Бога» (2 Пар. 20:7; Ис. 41:8; Иак. 2:23).

Для них было само собой разумеющимся, что он оправдался делами праведности. Например, «Авраам был совершенен во всех своих делах с Господом и обрел Его благосклонность своей праведностью на протяжении всей своей жизни» [230]. Они цитировали Писания, где Бог обещал благословить Авраама, *потому что* он повиновался Ему (Быт. 22:15 и дал.; 26:2 и дал.), не принимая во внимание того, что эти строки относились к смиренной жизни Авраама уже *после* его оправдания. Они даже так цитировали Бытие 15:6 (соответствует стиху 3 в этой главе), чтобы представить Авраамову веру выражением его преданности и верности, и тогда оправдание Авраама было бы заслуженным. Например, «разве Авраам не был искушаем и устоял, и это вменилось ему в праведность?»[231]

Кроме того, эхо иудейской убежденности в том, что Авраам был оправдан делами, слышится и в Послании Иакова (Иак. 2:21). Иаков не говорит, что у нас больше возможности оправдаться делами, чем было у Авраама, но утверждает, что истинность оправдывающей веры проявляется в добрых делах, которые эта вера порождает: «…я покажу

229 Додд. С. 64, 71.

230 Праздники 23:10.

231 1 Мкк. 2:52. Другие раввинские цитаты см.: Крэнфилд. Т. 1. С. 229.

тебе веру мою из дел моих», — говорит истинно верующий (Иак. 2:18), потому что вера без последующих дел мертва (Иак. 2:17, 21). Тем не менее за этим высказыванием Иакова стоит традиционное иудейское мнение, что Авраам был оправдан по своим делам.

Плава 4 Послания к Римлянам предполагает знание библейской истории Авраама, в частности, четырех ее эпизодов. Во–первых, Бог велел Аврааму оставить свой дом и родных в Уре и обещал показать ему другую землю, дать ему большое потомство и через него благословить все народы земли (Быт. 11:27; 12:1 и дал.). Во–вторых, Бог уточнил Свои обетования, назвав землю Ханааном (Быт. 13:12 и дал.) и объявив Аврааму (хотя в то время он был еще бездетным), что потомство его будет также многочисленно, как пыль на земле и звезды на небе (Быт. 14:16; 15:5). Именно через веру в это последнее обетование и получил Авраам оправдание (Быт. 15:6; Рим. 4:3). В–третьих, когда Авраму было 99 лет, а Саре — 90 (Быт. 17:1, 17), Бог подтвердил Свое обетование о сыне, изменил имя его на Авраама, что знаменовало для него перспективу быть «отцом множества народов», и дал ему обрезание как знак завета (Быт. 17:1–10). В–четвертых, хотя Павел лишь косвенно упоминает этот эпизод, Бог все–таки испытал Авраама, повелев ему принести в жертву Исаака — сына, родившегося по обетованию, и когда Авраам подчинился, Бог подтвердил с ним Свой завет (Быт. 22:1 и дал.).

Более того, эти четыре эпизода перекликаются с четырьмя эпизодами, упоминаемыми в Послании к Евреям (11:8, 9, 11, 17–18), где говорится, что Авраам поступал «верою». Он покорялся Богу, потому что доверял Ему.

Теперь мы рассмотрим четыре положения Павла в связи с проблемой оправдания Авраама. Первые три из них продолжают развивать тему трех вопросов и ответов из обличительной речи Павла в главе 3. В стихах 1–8 утверждается исключение всякого хвастовства (ср.: 3:27 и дал.), в стихах 9–12 — бесполезность обрезания (ср.: 3:29 и дал.) и в стихах 13–17 говорится о том, что закону отводится должное, Богом определенное место (ср.: 3:31).

а. Авраам не оправдался делами (1–8)

Павел начинает с вопроса: «Что же скажем об Аврааме, отце нашем в связи с плотью?» (1, ПНВ). В этом месте НМВ опускает эти два слова: *kata sarka* — «в связи с плотью». Из греческого текста не явствует, относятся ли они к глаголу «обнаруживать» или к существительному «отец»[232]. В первом случае вопрос Павла звучит так: «Что же, скажем мы, Авраам приобрел своими силами без помощи Божьей благодати?» [233]. Однако в более совершенных манускриптах присутствует другой порядок слов, при котором сочетание *kata sarka* определяет самого Авраама как «нашего предка по естественной линии» (ПАБ). Похоже, что эта версия верна и, вполне возможно, на ней основано более позднее Утверждение Павла о том, что Авраам — «отец всем нам» (16) и «наш отец» (17), если мы разделяем его веру.

---

232 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

233 Сэнди, Хедлэм. С. 98.

Отвечая на свой вопрос об Аврааме (1), Павел тотчас дает Для контраста неверный ответ (2): *оправдался делами,* а затем верный (3): *поверил... Богу, и это вменилось ему в праведность.* Первая причина, почему Павел решительно отвергает саму концепцию оправдания Авраама делами, заключается в том, что тогда ему «было бы чем хвалиться». Но Павел не дает своему воображаемому собеседнику ни малейшего шанса. Он гневно прерывает его: *но не пред Богом* (2). Можно хвастать перед друзьями, можно тайно предаваться хвалебным размышлением о самих себе. Но Павел отрицает любую возможность для людей хвалиться перед Богом, для тварей — перед Творцом, для грешников— перед своим Спасителем. И не имеет значения, чем хвалиться — принадлежностью к избранной нации или личной набожностью. И то, и другое есть выражение самоправедности; ожидать, что нечестивые способны утвердить свою собственную праведность перед Богом, — это воображать невообразимое.

Далее, вторая причина того, что Павел категорически отрицает оправдание Авраама делами, — это сам текст Писания. *Ибо что говорит Писание? —* спрашивает он (3). Следует рассмотреть подтекст этого как будто невинного вопроса. Во–первых, форма единственного числа (Писание), подобно привычному для нас слову Библия, показывает, что Павел признает существование этой реалии не просто как собрания книг, но как единого тела духовных письменных творений. Во–вторых, некоторое олицетворение Писания (Павел как бы наделяет его способностью говорить) показывает, что он не делает различий между тем, что говорит Писание и что говорит через Писание Бог. В самом деле, читая Новый Завет, мы часто даже не знаем, следует ли переводить слово *legei* (если при нем отсутствует подлежащее) как «Он говорит» или как «оно говорит». В–третьих, вместо настоящего времени «Что говорит Писание?» Павел мог бы использовать форму совершенного вида и спросить: «Что там было написано?» *(gegraptai).* Ведь само слово «Писание» означает «что–то написанное», и, задавая вопрос, о чем оно «говорит», Апостол дает понять, что сквозь написанный текст можно слышать живой голос Бога. В–четвертых, задать вопрос — значит обратиться к Писанию за авторитетным руководством. Как в случае с Иисусом и Его врагами, так и в случае с Павлом и его оппонентами — в любой спорной ситуации Писание всегда является последней инстанцией для вынесения окончательного решения.

Отвечая на свой вопрос, *что* говорит Писание, Павел цитирует Бытие (15:6): *Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность* (3). Затем в стихах 4—5 он анализирует значение глагола «вменилось» *(logizomai),* который употреблен здесь впервые и пятикратно в шести стихах (3–8). Он имеет значение «засчитывать» или «учитывать», а в финансово–коммерческом контексте «зачислить что–то на чей–то счет», как, например, Павел писал Филимону об Онисиме: «Если же он чем обидел тебя, или должен, считай это на мне» (Фил. 18). Однако деньги могут быть переведены на наш счет двумя различными путями: в виде заработной платы (заработанные деньги) или дара (безвозмездно и незаслуженно), причем эти два варианта несовместимы. *Заработанные деньги не зачисляются в виде дара, но как обязательство* (4)[234], иными

234 В русском переводе Библии: «Воздаяние делающему вменяется не по милости, но по долгу». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

словами, «не по благодати *(charis),* но по обязанности оплатить задолженность *(opheilema)».* Совсем не так обстоит дело с нашим оправданием. В этом случае разговоры о «работе», «заработной плате», «долге» или «обязательстве» совершенно неуместны. Вместо этого, *… человеку, который не делает работу, но доверяет Богу, оправдывающему грешников, вера его вменяется в праведность* (5)[235].

Необходимо выявить разницу между этими двумя видами «зачисления на счет». В деловом контексте работающие имеют заработную плату, перечисляемую на их счет как долг, обязательство, так как она ими заработана. В контексте оправдания происходит зачисление на счет неработающих и, следовательно, не имеющих права на оплату, но вместо этого доверившихся Богу, оправдывающему безбожное (эта замечательная мысль уже рассматривалась нами). Их вера «засчитывается» им в праведность, то есть даруется им праведность как безвозмездный, незаработанный дар благодати по вере. Павел не считает, что вера и праведность эквивалентны друг другу и что когда есть недостаток праведности, заменить ее можно верой. Ведь такой подход сделал бы веру чем–то, что можно заслужить, а это льет воду на мельницу раввинов, которые понимали «веру» Авраама как его «верность». Антитеза в стихах 4 и 5 заключается в том, что зачисление на чей–то счет веры как праведности есть безвозмездный дар, а не заработанное вознаграждение, и происходит это не с теми, кто работает, но с теми, кто верит Богу, Который дарует оправдание в первую очередь не тем, кто набожен, но тем, кто вообще далек от Него.

Такой акцент («Авраам поверил Богу») свидетельствует о том, что Бог, «квалифицируя веру как праведность, не вознаграждает чьи–то заслуги, но по Своей Божественной благодати приносит Свой бескорыстный дар»'. Вера — это не альтернатива праведности, но путь к ее обретению.

Далее Павел обращается к Давиду (то есть от книги Бытие 15:6 к псалму 31:1–2). Он обнаруживает прочное единство двух этих текстов. *Так и Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел* (6). Здесь мы сразу же замечаем, как меняется лексика в изложении той же темы «зачисления на счет». Бог — все Тот же, из чистой Своей милости делающий «перечисления», но теперь Он кладет на наш счет уже не «веру как праведность», но саму «праведность». Об этом говорит учение Давида о блаженстве. Используя прием параллелизма, он трижды свидетельствует о злых делах, один раз называя их «беззакониями» *(amoniai)* и дважды «грехами» (*harmartiai*— проступками[236]), так как грех — это всегда преступление известной границы и нарушение известной нормы.

Трижды говорит Давид о том, что сделал со всем этим Бог: «наши беззакония прощены», наши «грехи покрыты» и «наш грех Господь

---

235 В русском переводе Библии: «…а не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

236 Крэнфилд. Т. 1. С. 231.

никогда больше не вменит нам» (7–8)[237]. Вместо того чтобы занести грехи наши на наш счет, Господь прощает и покрывает их.

Теперь пора подвести итог лингвистическим исследованиям. Мысль Павла воплощается богатым образным языком И разнообразными средствами. Он четко определил, что праведность Бога (или от Бога), явленная в Благой вести (1:17; 3:21 и дал.), заключается в оправдании грешников Богом, Который остается при этом справедливым. И во второй половине главы 2 вновь употреблен глагол «оправдать» (напр.: 3:24, 26, 28, 30). То же самое и в главе 4 (4:2, 5, 25), и в главе 5 (5:1, 9, 16, 18). Он полностью исключает возможность «оправдания Авраама делами» *(2).* Но когда он с уверенностью заявляет, что Бог «оправдывает нечестивого» (5), он прибегает к другим способам выражения. Во–первых, Бог вменяет нам веру в праведность (3, 5, 9, 22 и дал.). Во–вторых, Он засчитывает нам праведность независимо отдел (6,11,13, 24). И в–третьих, Он отказывается использовать наши грехи против нас, а, наоборот, прощает и покрывает их (7–8). Нельзя рассматривать эти три выражения как абсолютные синонимы, и тем не менее они неразрывно связаны единой темой оправдания.

Оправдание включает в себя двойную операцию занесения на счет. С одной стороны в отрицательном контексте: Бог никогда не засчитывает наши грехи нам во вред. С другой стороны в положительном — Он увеличивает наш счет занесением на него праведности как безвозмездного дара по вере, опять же без учета наших дел.

Здесь следует упомянуть еще об одном, состоящем из двух частей, положении Павла: примиряясь с нами, Бог «не вменил людям преступлений их», но, напротив, «не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5:19, 21). Христос стал грехом с нашими грехами, чтобы мы могли стать праведными Божьей праведностью.

Можно отметить, что в АВ глагол *logizomai* иногда переводится не «внести на счет, засчитать», а «вменять, приписывать». Например: «Блажен человек, которому Господь не вменит греха» (8), то есть тот, кому Господь «вменяет праведность независимо от дел» (6). «Внесение на счет» — это из финансовой терминологии, «вменение» — это уже юридический язык. Оба означают «квалифицировать что–либо как принадлежащее кому–либо», при этом, в первом случае — это деньги, а во втором — невиновность или вина (ср.: 2 Цар. 19:19; Деян. 7:60; 2 Тим. 4:16). Такие языковые средства особенно широко применялись в 16 веке, когда шла полемика о том, «вводит» ли Бог в нас праведность (как учила католическая церковь) или «вменяет» ее нам (на чем настаивали протестантские реформаторы). Несомненно, правы были реформаторы, утверждавшие, что при оправдании грешников Бог не делает их праведными (поскольку обретается она в дальнейшем, в процессе приобщения к святости), но объявляет их праведными, или вменяет им праведность, считая их и относясь к ним как к законно праведным.

К. Х. Ходж дает по этому поводу следующие разъяснения: «Вменить грех — значит зарегистрировать его в качестве обвинения кому–то и

---

237 В русском переводе Библии: «Блаженны те, чьи беззакония прощены и чьи грехи покрыты; блажен человек, которому Господь не вменит греха» — Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим, пер.*

относиться к этому человеку соответственно». Так же и «вменить праведность — это зарегистрировать ее на чьем–то счету и относиться к человеку соответственно»[238]. Таким образом, Павел в Послании к Римлянам пишет не только о том, что Бог не вменяет грешникам греха, совершенного ими, но и о том, что им вменяется праведность, которой у них нет[239]. Павел утверждает, что «именно по вере Авраам получил от Бога отношение к себе как к праведнику, а не потому, что вера заменила собой абсолютное послушание»[240].

Другой вопрос, является ли праведность, даруемая нам Богом по благодати, праведностью Христа? Имеем ли мы право сказать, что мы «облачились в непорочную одежду Христовой праведности», и прав ли Цинцендорф, когда писал (в переводе Джона Уэсли):

Иисусе, Твоя кровь и праведность —
Это красота моя, моя одежда славы;
Среди пылающих миров
С радостью возвожу взор свой.

В наше время такой язык даже в хвалебных гимнах кажется устаревшим и объявляется некоторыми теологически недопустимым. Действительно, следует признать, что художественные средства отсутствуют в Новом Завете. Конечно, в Послании к Римлянам мы слышим призыв «облечься в Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 13:14; ср.: Гал. 3:27), однако здесь не говорится, что Его праведность — это одежда, которую мы надеваем. Тем не менее как минимум в трех случаях Павел близко подходит именно к этому образу, что и делает использование его в библейском контексте, как мне кажется, вполне оправданным. Нам сказано, что Он за нас сделался грехом, «чтобы мы в нем сделались праведными перед Богом» (2 Кор. 5:21), что Он «сделался для нас… праведностью» (1 Кор. 1:30; ср.: Иер. 23:6) и что если мы «принимаем Христа» и «находимся в Нем», тогда наша праведность — это уже не наша собственная, нота, которая приходит «от Бога по вере» во Христа (Флп. 3:9).

В любом случае, если мы во Христе, то либо Он становится нашей праведностью, либо Божья праведность становится нашей. Речь не идет о том, что мы «одеваемся» в праведность Бога или Христа, нам даруется гораздо большая привилегия «обладать» ею и даже «становиться» праведными. Теперь, когда установлен факт вменения праведности, вряд ли найдется достаточно оснований для возражения против метафоры «облечься в праведность».

б Авраам не оправдался через обрезание (9–12)

---

238 Ходж. С. 115.

239 Там же. С. 107.

240 Там же. С. 110.

Первый вопрос Павла был таким: Авраам оправдался делами или верой (1–3)? Второй вопрос: доступно ли *блаженство* оправдания «только обрезанным» (иудеям) или «также и необрезанным» (9а) [241]? В этой связи возникает дополнительный вопрос, касающийся *обстоятельств,* при которых Авраам получил оправдание. Вменилась ли ему праведность *по обрезании или до обрезания* (10а)? Другими словами, подвергся ли он вначале обрезанию, в чем и обрел праведность, как учили раввины, или он был уже оправдан до обрезания? Каков был порядок событий? Конкретно: получил он праведность до или после обрезания?

Ответ Павла однозначен: *Не по обрезании, а до обрезания!* (106). Действительно, это произошло задолго до этого, так как его оправдание засвидетельствовано еще в Бытие 15, а обрезание — в Бытие 17, а между этими двумя событиями прошло как минимум 14 лет (даже 29, по версии раввинов).

Но хотя события эти отдалены во времени, они тесно связаны. Авраамово обрезание, хотя и не ставшее основанием для получения им праведности, все же было знаком и печатью, так как Авраам *знак обрезания получил..., как печать праведности чрез веру, которую имел в необрезании...* (На). Сам Бог назвал обрезание «знаком завета», заключенного Им с Авраамом (Быт. 17:11). Таким же образом Павел теперь называет его знаком оправдания. Как «знак» оно было особым свойством, отделяющим Авраама и его потомков как народ Божьего завета. Оно являлось не просто их отличительным знаком, но также «печатью», удостоверяющей факт получения ими праведности от Бога.

Итак, Авраам получил два определенных дара от Бога — оправдание и обрезание именно в таком порядке. Во–первых, он получил оправдание по вере, когда не был еще обрезан. Во–вторых, он получил обрезание как видимый знак и печать, свидетельствующие о его уже полученном ранее оправдании. То же происходит и при крещении. Оставим сейчас спор о допустимости аналогии между крещением младенцев верующих родителей и обрезанием и остановимся на порядке обращения взрослых. Во. — первых, мы получаем оправдание по вере, а затем принимаем крещение как его знак или печать. Нужно хорошо осознать эту последовательность, а также четко разграничивать знак (крещение) и знаменуемое им событие (оправдание). Как писал Ходж, «то, что хорошо как знак, ни в коей мере не может быть заместителем того, что он знаменует»[242].

«Итак», продолжает Павел, в том, что Авраам оправдался верою, а обрезан был позже, заключался определенный, а точнее — двойной смысл. Во–первых, Авраам мог стать (и стал) *отцом всех верующих,* которые получают оправдание, но находятся *в необрезании* (11 б). Другими словами, Авраам — отец верующих язычников, для оправдания которых обрезание так же необязательно, как и для него. Во–вторых, Авраам мог стать (и стал) отцом «обрезанных», помимо обрезания *... ходящих по следам веры отца нашего Авраама, которую имел он в необрезании* (12). Таким образом, он отец всех верующих, независимо от их обрезания или необрезания. На деле, обрезание, имеющее важное

241 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

242 Ходж. С. 125.

значение для иудеев, не должно подрывать единство верующих во Христе. Хотя, по мнению иудеев, Авраам явил собою «значительную веху в истории человечества», по мнению Павла, Авраам по своей вере стал «великим объединяющим фактором для всех верующих, обрезанных или необрезанных»[243], поскольку там, где обрезание разделяет, вера объединяет.

в. Авраам не оправдался законом (13–17а)

Павел начинает этот новый абзац с резкого противопоставления «ибо не…, но…», где особенно акцентируется отрицательный аспект. Здесь уже больше нет вопросов и ответов, которые были в длинной диатрибе. Здесь есть бескомпромиссное утверждение, что если оправдание не достигается ни делами, ни обрезанием, то и не законом. Ведь как пришло Божье обетование к *Аврааму и семени его?* Ответ таков: *не законом… но праведностью, обретаемой по вере* (13)[244].

Следует помнить обетование, данное в Быт. 15:5, о том, что потомство Авраама будет многочисленно, как звезды. Оно было дано без каких бы то ни было условий или требований. Божье слово сошло на Авраама как безвозмездное обещание, но не как закон. Он просто поверил Богу и получил оправдание.

Сразу поражает, что Павел интерпретирует Божье обетование Аврааму так: *…быть наследником мира* (13). Однако в книге Бытие Аврааму была обещана земля Ханаан, лежащая «к северу, и к югу, и к востоку, и к западу» от того места, на котором он стоял (Быт. 13:12,14,17), и границы которой были очерчены позднее. Как же «земля» стала «миром»? Здесь частично проявляется общий принцип исполнения библейских пророчеств, наделе всегда превосходящих свои первоначальные рамки. Частично же имеет место дополнительное обетование, что в бесчисленном потомстве Авраама «благословятся все народы земли» (напр.: Быт. 12:3; 18:18; 22:18). Это обещанное умножение Авраамова потомства привело раввинов к выводу, что Бог «даст им наследие от моря до моря и от реки до самого отдаленного места земли»[245].

Третья причина, почему Авраам, по мнению Павла, унаследует «мир», носит очевидно мессианский характер. Как только в семени Авраамовом был опознан Мессия (Гал. 3:16; ср.: Ин. 8:56), так сразу же утверждается, что Он будет обладать правом вселенского владычества (напр.: Пс. 2:8; Ис. 9:7). Также Его народ — это Его сонаследники, поэтому кроткие наследуют землю (Мф. 5:5) и поэтому во Христе и чрез Христа «все — наше»[246], включая весь мир.

---

243 Найгрен. С. 175.

244 В русском переводе Библии: «…но праведностью веры». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

245 Екк. 44:21; см. также: Книга юбилеев 17:3; 22:14.

246 В русском переводе Библии: «…все ваше». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Почему Павел, прояснив суть этого обетования, так энергично настаивает на том, что оно обретается и наследуется по вере, а не по закону? Он отмечает три причины. Первая — историческая. Он уже четко дал понять в Послании к Галатам (3:17), что «завет… прежде утвержденный Богом», не может быть никак отменен законом, данным спустя почти 430 лет. Та же истина имеется в виду и в главе 4 Послания к Римлянам, хотя и не развивается дальше. Вторая причина касается языка. В данных стихах у Апостола наблюдается обилие таких слов, как закон, обетование, вера, гнев, нарушение закона, благодать. Все они обладают своей собственной логикой, и недопустимо их смешивать. Так, если «утверждающиеся на законе суть наследники», то есть если право наследования зависит от послушания, тогда «тщетна вера» *(kekenotai* — буквально «опустошена», то есть лишена значимости) и «бездейственно обетование» *(katergetai* — буквально «уничтожено» или стало неэффективным, 14). Но что–то должно все же быть нам дано либо по закону, либо по обетованию, поскольку Бог — автор и того, и другого, но одновременно они не могут действовать. Как Павел писал в Послании к Галатам, «если по закону наследство, то уже не по обетованию» (Гал. 3:18). Закон и обетование являются противоположными и несовместимыми категориями мышления. Язык закона («Ты должен…») требует послушания, а язык обетования («Я буду…») требует от нас веры. Бог не сказал Аврааму: «Подчинись этому закону, и я благословлю тебя», но Он сказал: «Я благословлю тебя; верь моему обетованию».

В стихе 15 логически развивается объяснение того, почему закон и обетование исключают друг друга. Потому что *закон производит гнев, а где нет закона, нет и преступления.* Слова «закон», «нарушение»[247] и «гнев» относятся к одной категории мышления и языка. Закон превращает грех в преступление (преднамеренный проступок), а преступление вызывает Божий гнев. Соответственно, «где нет закона, нет и нарушения закона» (ПАБ) и, следовательно, нет и гнева.

Стих 16 — это еще одна иллюстрация языковой логики, так как в нем рассматриваются понятия «благодать» и «вера». Греческое предложение звучит более драматично, чем английское, так как в греческом оригинале отсутствуют и глаголы, и существительное «обетование». Оно буквально звучит следующим образом: «Потому по вере, чтобы по благодати». Неизменно то, что Бог милостив и что спасение происходит только по Его милосердию. Но для этого от нас требуется лишь вера, поскольку благодать — отдает, а вера — берет. Исключительной функцией веры является смиренное получение того, что предлагается благодатью. В противоположном случае «благодать не была бы уже благодатью» (11:6).

Антитеза, проводимая Павлом в стихах 13–16, аналогична антитезам «дела — доверие» и «заслуга — дар» в стихах 4–5. Подведем итог: Божий закон ставит требования, которые мы нарушаем, в результате навлекая на себя гнев (15); Божья благодать дает нам обетования, которым мы верим, получая в результате благословения (14,16). Таким образом, закон, послушание, преступления и гнев принадлежат к одной категории мышления, а благодать, обетование, вера и благословения — к другой. Этот аргумент имеет отношение и к языку, и к логике.

---

247 В русском переволе Библии: «преступление». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Помимо лингвистической и исторической аргументации Павел далее развивает теологическую дискуссию о доктрине единства иудеев и язычников в семье Авраама. Смысл изречения, что оправдание получается по благодати через веру или верою по благодати (16а), не в том, чтобы сохранить лингвистическую и логическую состоятельность текста, а в том, что «обетование... было гарантировано всем потомкам Авраама: не только тем, которые от закона (то есть иудеям, потомкам Авраама по плоти), но и тем, кто Авраамовы по-, томки по вере, то есть всем верующим (и иудеям, и язычникам), принадлежащим к единой духовной линии веры» (16б; ср.: 11б–12).

Закон (включая культурные и обрядовые действия) разделяет. Объединяет только Благая весть, так как открывает дверь язычникам, уравнивая всех у подножия Христова Креста (ср.: 3:29 и дал.). Вот почему так важна вера. Все верующие принадлежат к семени Авраама и, следовательно, наследуют его обетование. Тема отцовства Авраама проходит через всю эту главу. В первом стихе Павел называет его «наш отец по плоти», то есть он есть предок всего Израиля. Но затем он делает три заявления: он стал «отцом... верующих», обрезанных и необрезанных (11–12); он есть «отец всем нам» (16); и он наш отец «пред Богом» (17). Таким образом исполнилось Писание, которое говорит: *Я поставил тебя отцом многих народов* (17а). Это смогло исполниться только через оправдание по вере.

Большая часть главы 4 дана в отрицательном ключе. Павлу было необходимо доказать, что Авраам оправдался не делами (так как написано, что он поверил Богу и был оправдан) и не обрезанием (поскольку он вначале был оправдан, а затем обрезан), и не законом (так как закон был дан спустя столетия и Авраам всегда отвечал обетованиям, а не закону). Во всех случаях Павел утверждает приоритет Авраамовой веры. Вера его была вначале, затем пришли дела, обрезание и закон. Это был процесс постоянного очищения. Теперь, наконец, Апостол переходит к положительной части своих заключений.

г. Авраам получил оправдание по вере (17б—22)

От вопроса о первичности веры Авраама Павел переходит к вопросу о ее разумности. Такое определение, как «разумная», применительно к вере кажется многим людям странным, поскольку они считают веру и разум понятиями несовместимыми в процессе познания реальности. Разве вера не является синонимом слова «доверчивость» и даже «предрассудок?» Разве она не оправдывает иррациональность, то, что Бертран Рассел называл «убеждением, которое нельзя сокрушить никаким контрсвидетельством»?[248]

Нет. Хотя вера, несомненно, выходит за пределы разума, все же она всегда стоит на твердом, рациональном основании. В частности, вера — это доверие какому–то лицу, и ее разумность зависит от надежности того, кому доверяют. Верить достойному доверия — всегда разумно. Но нет никого более достойного доверия, чем Бог, об этом знал Авраам и в этом убеждены мы, находящиеся в более благоприятном положении,

---

248 Рассел Бертран. Почему я не христианин. — Russell Bertrand *Why I am Not a Christian,* ed. Paul Edwards (George Allen and Unwin, 1957), P. xii.

поскольку живем после смерти и воскресения Иисуса, через Которого Бог полностью открыл Себя и Свою надежность. Прежде чем мы будем готовы поверить Богу, обетованиям, мы должны быть уверены в Его силе (что Он способен их исполнить) и в Его верности (что мы можем на Него положиться в этом). Именно эти два атрибута Божьей сущности составляли основание Авраамовой веры, и над этим размышляет Павел в данном отрывке.

Поговорим сначала о силе Бога. В конце стиха 17 приводятся два доказательства, где Бог, будучи объектом веры Авраама, назван «Богом, животворящим мертвых» (то есть речь идет о воскресении мертвых), и «Богом, называющим несуществующее, как существующее» или еще лучше «вызывающим из небытия несуществующее» (ПАБ). А это уже процесс творения. Пустота и смерть — вот что больше всего смущает человеческий ум, ставит его в тупик. «Смущение ума» экзистенциалистов XX века в своей высшей точке есть не что иное, как их страх перед зияющей пропастью пустоты. А смерть — это еще одно явление, над которым (в итоге) мы не властны и которого мы не можем избежать. Вуди Аллен так вкратце изложил неспособность многих современных людей справляться с мыслью о предстоящей смерти: «Не то чтобы я боялся умереть, просто я не хочу быть там, когда это случится»[249].

Но пустота и смерть не являются проблемой для Бога. Ведь Он сотворил Вселенную из ничего и Он поднял Иисуса из Мертвых. Творение и воскресение были и остаются двумя величайшими проявлениями силы Бога. В своей молитве суверенному Творцу, сотворившему мир, «великому силою Своею и простертою мышцею», Иеремия говорит: «...для Тебя ничего нет невозможного» (Иер. 32:17). Также и Павел молился, чтобы эфесяне познали Его «безмерно великое могущество», проявленное Им во Христе, «когда Он воскресил Его из мертвых» (Еф. 1:18, 19 и дал.)[250].

Эта твердая уверенность в силе Бога помогла Аврааму поверить, *вопреки всякой надежде* и *в надежде* одновременно (18а)[251], когда Бог обещал ему, что его потомство будет так же многочисленно, как звезды, хотя в то время у него и Сары не было детей (Быт. 15:4 и дал.). Он сделался отцом многих народов по сказанному: *так многочисленно будет семя твое* (186). Он вовсе не убежал от реальности в мир фантазии. Напротив, нисколько не ослабев в вере, он стал перед лицом болезненного и неумолимого факта, что ни он, ни Сарра не могли зачать ребенка. Фактом было то, что «тело его, почти столетнего, уже омертвело, и утроба Саррина в омертвении» (19) (см.: Быт. 17:17 и 18:11).

И вот из этих двух состояний смерти Бог творит новую жизнь. Это был одновременно акт творения и акт воскрешения. Именно в такого Бога и верил Авраам. Позднее, когда он подвергся высочайшему испытанию своей веры, когда должен был принести в жертву своего единственного сына, через которого, как сказал Бог, будут исполнены Его обетования, он

---

249 Грэм Маккэнн. Аллен Вуди, житель Нью–Йорка. — Graham McCann, *Woody Allen, New Yorker* (Polity Press, 1990), pp. 43, 83.

250 В русском переводе Библии: «...дабы вы познали... величие могущества Его...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

251 В русском переводе Библии: «сверх надежды» и «с надеждою» - *Прим. пер.*

«думал о том, что Бог силен из мертвых воскресить» и, говоря образно, получил Исаака обратно из мертвых (Евр. 11:17 и дал.). Таким образом, Авраам *...не поколебался в обетовании Божием неверием, но пребыл тверд в вере* [или лучше «укрепился верой»], *воздав славу Богу* (20). Другими словами, он прославил Бога и тем, что позволил Богу быть Богом, и тем, что доверился Ему как Богу творения и воскресения.

Именно эта концепция («позволить Богу быть Богом») обеспечивает естественный переход от Его силы к Его верности. Существует фундаментальная взаимосвязь между нашей верой и Божьей верностью, и настолько тесная, что стала возможной несколько грубоватая, но справедливая реконструкция слов Иисуса «Имейте веру Божию» (Мк. 11:23): «Рассчитывайте на верность Божию». Ведь выполнение или невыполнение людьми своих обещаний зависит не только от возможностей, но и от их желания делать это. Другими словами, за всяким обещанием стоит характер человека, дающего обещание. Авраам знал об этом. Осознавая свою дряхлость и Саррино бесплодие, он не игнорировал и не недооценивал эти факты, но помнил о силе Бога и Его верности. Вера всегда смотрит на проблемы с точки зрения обетовании. «По вере Авраам, даже будучи очень стар, а Сарра — бесплодна, — стал отцом, потому что узнал, что верен Обещавший» (Евр. 11:11)[252].

Он знал, что Бог может исполнить свои обетования (потому что силен) и сделает это (потому что верен). Он был *вполне уверен, что Он силен и исполнить обещанное* (21). *Потому, —* добавляет Павел, — *и вменилось ему в праведность* (22).

д. Заключение: вера Авраама и наша вера (23 — 25)

В заключение Павел преподает своим читателям урок Авраамовой веры. Он говорит, что библейские слова *...вменилось ему не в отношении к нему одному написаны* (23)*, но и в отношении к нам* сегодня. Вся история Авраама, как и все остальное Писание, была написана для нашего назидания (15:4) (ср.: 1 Кор. 10:11). Итак, Тот же Бог, Который вменил веру Аврааму в праведность, вменит в праведность и нам, *...верующим в Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, Господа нашего...* (24). Авраам не был исключением, когда получил оправдание по вере. Таков Божий путь спасения всех.

Однако Бог, в Которого мы верим, — это Бог не только Авраама, Исаака и Иакова, это Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, *...Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего* (25). «Этот стих, — пишет Ходж, — содержит совершенно понятную евангельскую истину»[253]. Так и есть. Параллелизм здесь настолько отточен, что некоторые считают его раннехристианским афоризмом или фрагментом символа веры. Слово «предан» *(paradidomi),* обозначающее предательство, когда оно употребляется по отношению к Иуде, священникам и Пилату, здесь очевидно относится к Отцу, «Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас...» (8:32). То есть и смерть, и воскресение Иисуса являются инициативой Отца: Он «предал Его

---

252 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

253 Ходж. С. 129.

смерти» и Он «воскресил Его к жизни».

И хотя повествование о смерти и воскресении Иисуса не представляет большой сложности для понимания, последние два выражения — «за грехи наши» и «для оправдания нашего» — не так просты. Предлог *dia* в сочетании с винительным падежом обычно имеет значение «по причине» или «по поводу». Значит, речь идет об уже случившемся, то есть выражение имеет ретроспективный характер. В этом случае смысл таков: Иисус был предан смерти «по причине наших грехов», умер смертью, которую заслужили мы, а затем был воскрешен «по причине нашего оправдания», которое было осуществлено через Его смерть. Короче, говоря словами епископа Хэндли Моула, «мы грешим — поэтому Он пострадал, мы оправданы — поэтому Он воскрес» [254]. Сомнительной представляется вторая часть выражения, поскольку Павел считает, что оправдание — это не то, что происходит прежде воскресения, но то, что обретается верою. Другие толкователи переводят предлог *dia* «ради чего–то», что придает всей фразе перспективный смысл. Так, Джон Мюррей дает следующую трактовку: «Он был предан ради искупления наших грехов и воскрешен ради нашего оправдания»[255]. Здесь же, наоборот, в первой части предложения сочетание «ради искупления грехов наших» в сущности значит не что иное, как «за грехи наши».

Третий вариант толкования: отказаться от мнения, что предлог *dia* имеет одинаковое значение в обоих предложениях, и допустить следующее: в первом он имеет причинное И ретроспективное значение (Он был предан «по причине грехов наших»), а во втором — перспективное (Он воскрес «ради нашего оправдания») (ср.: 1 Кор. 15:17).

В этой главе Апостол разъясняет нам природу веры. Он подчеркивает, что существуют различные степени веры. Она может быть слабой (19) или сильной (20). Как же она возрастает? Прежде всего через наш разум. Вера — это не картонная декорация, не то, во что мы заставляем себя верить, хотя в глубине души знаем, что это неправда, не подбадривающее насвистывание в темноте. Напротив, вера — это разумное доверие. Не может быть веры без размышления. С одной стороны, мы должны задумываться над проблемами, стоящими перед нами, и вера — это не повязка на глазах и не розовые очки. Авраам «осознавал омертвение своего тела и омертвение Сарриной утробы» (19, ПАБ). Более того, он смотрел в лицо факту (НМВ), что оба они были бесплодны. Но, с другой стороны, Авраам размышлял над Божьими обетованиями и характером давшего их, особенно над тем, что Он есть *Бог, ...животворящий мертвых и называющий несуществующее, как существующее* (17). И пока разум его был обращен к обетованиям, проблемы его уменьшались в размерах, потому что он был *вполне уверен,* что Бог *силен и исполнить обещанное* (21).

Мы сегодня находимся в значительно более благоприятном положении, чем Авраам, и нет оправдания (или почти нет) нашему неверию, потому что живем мы по эту сторону Воскресения. Кроме того, у нас есть Библия, в которой содержится информация и о творении

254 Моул (1884). С. 98.

255 Мюррей. Т. 1. С. 155.

Вселенной, и о воскресении Иисуса. У нас больше разумных оснований верить, чем у Авраама. Конечно, следует удостовериться в том, что ожидаемые нами обетования не надерганы из библейского текста и не являются плодом нашей фантазии, но действительно даны нам. И тогда мы можем их получить, даже *вопреки всякой надежде* человеческой, но *с надеждою* (18)[256], то есть с уверенностью в верности и силе Бога. Только так мы сможет стать истинными детьми нашего великого духовного праотца Авраама.

В надежде, но вопреки всякой человеческой надежде,
В глубине отчаяния я верю… Вера, великая вера!
Ты смотришь на обетование и только его видишь!
Смеешься над невозможным
И восклицаешь: Да будет так![257]

5:1 — 6:23
9. Божий народ, объединенный во Христе

В конце главы 4 и в начале главы 5 Послания сразу же бросается в глаза местоимение множественного числа «мы». В первой части главы 1 характерным является местоимение «я» («Я не стыжусь благовестил…»), а во второй — «они», когда Павел повествует о безнравственном языческом мире. В главе 2 появляется местоимение «ты», когда он сначала обращается к наставнику морали («Итак неизвинителен ты…»), а затем — к иудею («Вот, ты называешься Иудеем…»). В главе 3 Павел вновь обращается к местоимению «они», вначале свидетельствуя о том, что «весь мир виновен перед Богом», а затем говоря обо «всех верующих», которые в начале главы 4 названы потомками Авраама. Но внезапно в последней фразе (4:16) Павел вводит множественное число первого лица, называя Авраама «отцом всем нам» и (в стихе 17) «нашим отцом».

Первое лицо множественного числа остается на протяжении всей главы 4, а затем глава 5 начинается с целой серии последовательных заявлений, начинающихся с «мы»: «мы имеем мир с Богом», мы «получили доступ к… благодати», мы «хвалимся надеждою славы Божией», мы «хвалимся и скорбями», «мы… спасаемся» и мы «хвалимся Богом». В этих замечательных выражениях веры Апостол отождествляет себя со всеми, кто получил оправдание по вере, будь то язычники или иудеи, и провозглашает солидарность Божьего народа, нового сообщества Мессии Иисуса. Отсюда заголовок данного раздела книги. Акцент на идее

---

256 В русском переводе Библии: «…сверх надежды, поверил с надеждою…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

257 Уэсли Чарлз.

единства Божьего народа ставится и во шорой половине главы 5, где Павел противопоставляет Адама и Христа, а значит — человеческие сообщества, соответствующие каждому из них. То же и в главе 6, где говорится сначала, что «мы» умерли, а затем воскресли с Христом и стали через Христа рабами Богу.

1. Последствия оправдания (5:1–11)

Разъяснив необходимость оправдания (1:18 — 3:20) и указав путь к нему (3:21—4:25), Апостол теперь переходит к рассуждению о его плодах, или «благословенных последствиях» [258]. Он как будто продолжает разговор, начатый в 4:6, о «блаженстве» тех, кто оправдан Богом. Смысл всего абзаца определяется начальными словами: *Итак, оправдавшись верою..,* и здесь Павел делает шесть смелых заявлений от имени всех, оправданных Богом [259].

а. «Мы имеем мир с Богом» (1)

Поиски мира являются вечным человеческим устремлением — будь то в международной или личной сфере. Однако более важным, чем все перечисленное, является «мир с Богом», то есть отношения, основанные на примирении с Ним, что является первым благословением перед оправданием. Таким образом, «оправдание» и «примирение» — взаимосвязанные понятия, потому что «Бог дарует нам статус праведности и одновременно входит в дружественные отношения с нами, устанавливая мир между Собой и нами» [260]. И этот мир становится нашим *...чрез Господа нашего Иисуса Христа* (1), Который был предан смерти и воскрес из мертвых (4:25) для того, чтобы это стало возможным. Вот в чем заключается смысл мира как высшего благословения века Мессии, предсказанного пророками, мира в Царстве Божьем, увенчанном Иисусом Христом — Царем мира.

Павел пишет, что.. *.мы имеем мир с Богом* как реальный дар. Но верно ли это передано? В огромном количестве рукописей глагол стоит в сослагательном наклонении *(echomen —* «давайте будем иметь», ПВ и ПН В), а не в изъявительном *(echomen* — «мы имеем», НМВ, ПАБ). В греческом тексте расхождение лишь в одной букве, а произношение обоих слов могло быть почти одинаковым. Если верен вариант *есИбтеп,* тогда перевод «давайте иметь мир» мог трактоваться как призыв «радоваться в полную силу»[261].

Однако, несмотря на явное свидетельство рукописей в пользу этого варианта, большое число толкователей отрицает его. Видимо, это один из тех редких случаев, когда контексту позволено взять верх над текстом, внутреннему смыслу — над внешним, теологии — над грамматикой. Ведь

---

258 Сэнди, Хедлэм. С. 118.

259 Там же.

260 Крэнфилд. Т. 1. С. 258.

261 Сэнди, Хедлэм. С. 118.

отрывок этот включает в себя целый ряд утверждений, но не содержит ни одного увещевания или призыва. «Очевидно, что гармоничное выражение мысли Алостола в этом отрывке возможно лишь посредством изъявительного наклонения»[262].

б. Мы стоим в благодати (2а)

> …чрез Которого [то есть Христа] верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим…

«Благодать» — это безвозмездный незаслуженный дар от Бога, дар Его бескорыстной, невостребованной и безусловной любви. Но речь идет не столько о характере, сколько о «сфере Божьей благодати» (НАБ), о том привилегированном положении, в котором оказываемся мы, когда Бог принимает нас.

В связи с выражением «та благодать» использованы два глагола, обозначающие соответственно наше вхождение в нее и наше пребывание в ней. Во–первых, «мы получили доступ» к этой благодати. Глагол *prosagoge* встречается в Новом Завете, кроме этого случая, только в Послании к Ефесянам 2:18 и 3:12. Лучше было бы перевести его не «доступ» (что подразумевает нашу собственную инициативу для вхождения), а «представление нас» (что подразумевает нашу неспособность войти самим и нашу нужду в посреднике). Это слово *(prosagoge)* несет в себе некоторый «оттенок формальности» [263], однако не совсем ясно, имеет ли оно значение войти в святилище Бога для поклонения (ср.: Евр. 10:19 и дал.) или в приемную короля для того, чтобы быть ему представленным.

Во–вторых, мы не твердо стоим в этой (или на этой) благодати, в которую мы были введены (7) (ср.: 1 Пет. 5:12). Оправданные верующие имеют гораздо большую радость в Божьем благословлении, чем те, кто лишь периодически обращается к нему или довольствуется редкой аудиенцией короля. Мы удостоены чести жить в храме и во дворце. Это показано совершенным видом используемых глаголов. Наши отношения с Богом, в которые мы вошли через оправдание, имеют не спорадический, но постоянный и не случайный, но закономерный характер.

Мы не впадаем в благодать и не выпадаем из нее, как случается с придворными короля (которые то наслаждаются благосклонностью своего повелителя, то впадают в немилость) или с политиками и публикой. Нет, мы стоим в благодати, ибо такова ее природа. Ничто не может отлучить нас от Божьей любви (8:38).

в. «Мы хвалимся надеждою славы Божией» (26)

В христианской надежде *(elpis)* отсутствует неуверенность,

---

262 Метцгер (1976). С. 511.

263 Денни. С. 623.

присущая нашим обычным суетным надеждам на погоду или здоровье. Это радостное, наполненное уверенностью ожидание исполнения обетовании Божьих, что видно на примере Авраама. И объект наших надежд — «слава Божья» (2), то есть Его лучезарное великолепие, которое явится в своей полноте в самом конце. Но и сейчас Его слава постоянно проявляется на Небе и на земле (Пс. 18:1; Ис. 6:3). Она уже была уникальным образом явлена однажды в Иисусе Христе, воплощенном Слове (Ин. 1:14; 2:1.1), а особенно ярко — в Его смерти и воскресении (например: Ин. 12:23 и далее, 17:1 и дал.).

Но однажды завеса поднимется и слава Божья откроется полностью. Во–первых, Сам Иисус Христос явится *с силою многою и славою* (Мк. 13:26; ср.: Тит. 2:13). Во–вторых, мы не только увидим Его славу, но и сами войдем в нее (1 Ин. 3:2; ср.: Кол. 3:4), так что Он «прославится во святых Своих» (2 Фес. 1:10). А затем искупленные люди, сотворенные как «образ и слава Божия» (1 Кор. 11:7; Быт. 1:26 и дал., 9:6; Иак. 3:9), но по причине греха «лишенные славы Божией* (3:23), вновь в полной мере разделят Его славу (8:17).

В–третьих, даже стонущее творение «освобождено будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (8:21). Обновленная Вселенная будет залита славой своего Творца. Все это входит в понятие «Божья слава» и поэтому составляет сердцевину нашей твердой надежды. Это наша огромная радость, и видение будущей славы является мощным стимулом нашего настоящего служения.

Теперь после первых трех данных Павлом толкований понятия «блаженство» сделаем паузу и поразмышляем. Плод оправдания распространяется на наше прошлое, настоящее и будущее. «Мы имеем мир с Богом» (как результат прощения прошлых грехов). «Мы стоим в благодати» (наша нынешняя привилегия). «Мы хвалимся надеждою славы Божией» (наше будущее наследие). Мир, благодать, радость, надежда и слава. Это может показаться идиллией. И это могло бы быть именно так, если бы не следующее, четвертое утверждение Павла.

г. «Мы хвалимся и скорбями» (3—8)

Понятие «скорби» обычно истолковывают как «несчастья». Но это не то, что мы называем «испытаниями и несчастиями» в период нашего земного существования, подразумевая наши боли, страхи, разочарования и лишения. Это скорее *thlipseis* (буквально «давления»), где подразумеваются преследования враждебного мира. Это греческое слово употреблено как специальный термин при описании страданий, которых Божий народ должен ожидать в последние дни перед концом (ср.: Мк. 13:19, 24; ср.: Отк. 7:14). Поэтому Иисус предупреждал Своих учеников, что «в этом мире» они будут «иметь скорбь» (Ин. 16:33, опять *thlipsis),* так же и Павел предупреждал «своих обращенных», что «многими скорбями надлежит» им «войти в Царствие Божие» (Деян. 14:22, то же слово).

Как же следует христианам относиться к этим «скорбям»? Не столько стоически переносить их, сколько «радоваться» в них [264]. Однако это не

---

264 В русском переводе Библии: «хвалиться». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

мазохизм, не слабость, ищущая утешения в боли, но признание того, что в страдании есть своя логика. Во–первых, страдание — это единствен, ная дорога к славе. Так было с Христом, так и с христианами. И, как Павел напишет в 8:17, мы *сонаследники... Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться* (8:17). Поэтому мы радуемся и в том, и в другом.

Во–вторых, если страдание ведет к славе в конце, то, значит, оно прежде ведет к зрелости. Страдание может быть продуктивным, если мы реагируем на него положительно, а не с раздражением или горечью. Мы *знаем* об этом особенно хорошо на примере жизни многих поколений детей Божьих. *От скорби происходит терпение* (3, *hypomone*). Мы не могли бы научиться терпению без страдания, поскольку без страдания и терпеть, оказывается, нечего. Далее, *от терпения опытность.* Словом *dokime* определяется состояние человека, подвергшегося испытанию и выдержавшего его. Это подразумевает «зрелый характер» (ДБФ), характер «ветерана», а не «новобранца»[265]. И последнее звено в это цепи: *от опытности надежда* (4). Вероятно, здесь скрыта мысль о том, что на Бога, Который совершенствует наш характер в настоящее время, можно будет положиться также и в будущем.

В–третьих, страдание — это тот контекст, где лучше всего проявляется Божья любовь. Конечно, многие сейчас же начнут утверждать обратное: ведь именно страдания вызывают сомнения в Божьей любви. Но давайте рассмотрим позицию Апостола. Он проследил цепочку от скорби к терпению, от терпения к опытности и от опытности к надежде. Теперь он добавляет, что *надежда не разочаровывает нас* (5а)[266], да никогда и не сделает этого. Она не предаст нас, оказавшись в итоге иллюзией. «Такая надежда — не фантазия» (ПАБ). Но как мы можем быть в этом уверены? На какое единое основание опирается наша христианская надежда — наша надежда славы? Ответ таков: это несокрушимая любовь Бога. Источник уверенности в нашей христианской надежде — это верность Бога, Который никогда не предаст нас.

Но как можно быть уверенным в Божьей любви? Уверенность в родительской любви — это неотъемлемая часть процесса здорового эмоционального развития ребенка. Уверенность в любви супруга или друга — чудесное подкрепление для ощущения полноты своего существования. Но уверенность в любви Бога дает гораздо большие благословения. Это могучий источник радости, мира, свободы, уверенности и самоуважения.

Апостол называет два основных свидетельства Божьей любви. Первое: *...любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам* (56). Это первое упоминание в Послании к Римлянам о работе Духа Святого в жизни христианина, и отсюда мы извлекаем несколько важных уроков. Первый: Святой Дух — это дар всем верующим (как одно из перечисляемых Павлом последствий оправдания), так что невозможно получить оправдание по вере без одновременного возрождения Святым Духом и принятия Его в себя. Второй: Святой Дух был дан нам в

---

265 Санди, Хедлэм. С. 125.

266 В русском переводе Библии: «не постыжает». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

определенное время *(dothentos* — форма глагола совершенного вида), а точнее — в процессе, называемом «обращением», то есть при нашем оправдании. И третий вывод: после того как Святой Дух принят нами как дар, Его главной задачей является излияние Божьей любви в наши сердца. И делает Он это таким образом, что первоначальное излияние превращается в постоянный поток *(ekkechytai* — завершенный вид действия). Здесь очевидна ассоциация с излиянием Святого Духа в день Пятидесятницы, поскольку в этом эпизоде использован тот же глагол *(ekcheo — «* изливаться») (Иол. 2:28 и дал.; Деян. 2:17 и дал.).

Однако, если мы хотим быть максимально точными, нам следует сказать о том, что Апостол имеет здесь в виду не излияние Духа, но излияние Божьей любви в наши сердца с помощью Святого Духа. Следует правильно понимать функцию родительного падежа в сочетании «любовь Бога». Он имеет здесь субъектное, а не объектное значение, то есть эту любовь следует понимать как любовь Бога к нам, а не как нашу — к Нему. «Как ливень изливается на иссохшую землю» [267], так и Дух Святой производит Свою работу в нас, когда вдруг необычайно глубоко и проникновенно на нас обрушивается свет любви Божьей. Это очень схоже с более поздним утверждением Павла: *Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божий* (8:16). Едва ли есть существенная разница между уверенностью в том, что Бог — наш Отец, и тем, что Он любит нас.

Здесь целесообразно обратиться к учениям некоторых пуританских теологов, популяризированным в нашем столетии доктором Мартином Ллойд–Джонсом. Они считали, что излияние Божьей любви в сердце (которое они назвали «печатью» Святого Духа) следует за возрождением и дается лишь некоторым. «Нельзя быть христианином без Святого Духа, но можно быть христианином без ощущения любви Божьей, изливающейся в твое сердце… Не все христиане пережили такой опыт, но доступ к нему открыт всем и все христиане должны иметь его»[268]. Далее Джонс цитирует выдержки из работ широко известных евангелистеких лидеров 18 и 19 веков, в которых они свидетельствуют о том, как Божья любовь «как будто накатывала волнами одна задругой до тех пор, пока сердца их не размягчались под действием славы ее»[269]

У меня нет сейчас цели — отрицать подлинность этих свидетельств, таких глубоких, богатых и исполненных радостью ощущений от прикосновения Божьей любви, поскольку они довольно широко представлены в многочисленных христианских биографиях, да и сам я знаю по опыту, что значит «радоваться радостью неизреченною и преславною» (1 Пет. 1:8). Вопрос в том, действительно ли о тех необыкновенных и захватывающих переживаниях, которые доступны лишь некоторым (даже если «доступ к ним открыт всем»), идет речь в Послании к Римлянам 5:5. Думаю, нет. Ведь Павел относит эти два момента (что Дух *Святой дан нам* и что *любовь Божия излилась в сердца наши)* к местоимению «мы», которое он держит в уме на протяжении

---

267 Данн. Т. 38А. С. 253.

268 Ллойд–Джонс. Т. 4. С. 84 и дал.

269 Там же. С. 89.

всего отрывка, подразумевая под ним всех оправданных верующих.

Разве не имеем мы достаточно оснований, исходя из Священного Писания и собственного опыта, сказать, что всем христианам посредством Духа Святого дается определенная степень уверенности в любви Бога (5:5) и Его отцовстве (8:16)? В то же время мы признаем, что существуют различные степени этой уверенности, когда некоторые Божьи дети иногда так переполнены любовью и радостью, что изнемогают и падают от этого напряжения. Вполне вероятно, что многие современные «харизматические» переживания в точности соответствуют описанным, той яркой, возвышенной, напряженной, даже переливающейся через край уверенности в Божьем присутствии и любви.

Но у Бога есть еще один — объективный — способ убедить нас в Своей любви: доказательство, которое Он дал в смерти Христа на Кресте. Ранее Павел уже отмечал, что Бог продемонстрировал Свою справедливость на Кресте (3:25 и дал.). Здесь же он рассматривает Крест как свидетельство Божьей любви. Конечно, слово «демонстрировать» слабо передает истину, слово «доказывать» более приемлемо. Ведь «Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками и в этом заключается доказательство Его любви к нам» (8, ПАБ).

Чтобы это понять, надо помнить, что смысл любви в отдаче. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего...» (Ин. 3:16; ср.: 1 Ин. 4:10). «Сын Божий возлюбил меня и предал Себя за меня» (Гал. 2:20). Кроме того, степень любви может быть частично измерена стоимостью подарка, оплаченного дарителем, и частично — ценностью подарка для самого получателя. Чем выше цена, заплаченная дарителем, и чем меньше получатель заслуживает этого, тем сильнее любовь первого. Если подходить к оценке степени Божьей любви с такими критериями, то становится очевидной абсолютная уникальность этой любви, выраженной во Христе. Потому что, послав Сына Своего умереть за грешников, Он отдал Самого Себя ради тех, кто ничего не заслужил от Него, кроме осуждения.

Итак, цена дара выяснена. В стихах 6 и 8 говорится только, что «Христос умер». Но стих 10 проясняет, Кто есть «Христос», говоря о том, что Бог примирил нас с Собой «смертью Сына Его». Раньше Бог посылал пророков, а иногда — ангелов. Но на этот раз Он послал Своего единственного Сына, и, отдав Сына, Он отдал Себя. Далее, Он отдал Сына на смерть, чтобы Он умер за нас. Некоторые толкователи с готовностью добавляют к этому, что здесь отсутствует мысль об искуплении вины, а следовательно, отсутствует доктрина о заместительной жертве, так как в сочетании «за нас» использован предлог *typer* («от имени»), а не *anti* («вместо»).

Однако такое суждение явно поверхностно, поскольку написано, что *...Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками...* (8), а везде в Писании, где грех и смерть упоминаются вместе, смерть является наказанием или «платой» за грех (6:23; ср.: 5:12). Таким образом, утверждение, что «Христос умер за грешников», то есть что грехи были нашими, а смерть была Его, может означать лишь одно: смерть Его была жертвоприношением за грех и Он понес наказание, заслуженное нами за наши грехи. Это помогает нам осознать цену этого дара.

Как же обстоит дело с вопросом, достоин ли получатель этого дара? О нас, за которых Бог принес столь дорогостоящую жертву, говорится следующее. Во–первых, мы — грешники (8), то есть существа,

уклонившиеся с пути праведности, предавшие Божьи заповеди и потерявшие цель. Во–вторых, *Христос... в определенное время умер за нечестивых* (6б). Вместо того чтобы любить Бога всем своим существом, мы взбунтовались против Него. В–третьих, *мы были врагами Бога* (10). Это значит, что в глубине наших сердец таилась вражда к Богу («греховный ум враждебен Богу», 8:7) [270], протест против Его власти. Мы не можем согласиться с тем, что враждебность проявляем мы, а вовсе не Бог. В 11:28 антонимом слова «враги» является слово «возлюбленные», так что «враги», рассуждаем мы, тоже должно иметь пассивное значение.

В контексте имеются ссылки на Божий гнев (напр.: стих 9), который есть святая ненависть Бога ко греху. И, поскольку сказано, что «мы получили ныне примирение» (11), это значит, что не мы оставили свою вражду, но Бог примирил Себя с нами. Несомненно, Сэнди и Хедлэм правы в своем заключении: «Мы считаем естественным толковать вражду и примирение между Богом и человеком не как односторонний, но как обоюдный процесс»[271]. «В этом проявляется злобное противостояние грешников Богу, но и святое противостояние Бога грешникам»[272].

В–четвертых, Павел говорит, что *мы еще были немощны* (6а), то есть бессильны спасти себя. Итак, «грешники», «нечестивые», «враги» и «немощные» — таков наш портрет, составленный Апостолом из четырех вышеприведенных характеристик. И тем не менее Божий Сын умер *за нас.* Что же, добавляет он, «едва ли кто умрет за праведника» (здесь, вероятно, подразумевается некто, чья праведность холодна, болезненна и непривлекательна), *разве за благодетеля* [чья праведность добра, щедра, великодушна], *может быть, кто и решится умереть* (7). *Но Бог* (следует отметить чрезвычайную силу проводимого здесь противопоставления) *являет* (АВ), демонстрирует (НМВ), даже «доказывает» (ПАБ) *Свою любовь к нам* (причем, любовь уникальную, несравнимую ни с какой другой, собственно Божью любовь) тем, что *... Христос у мер за нас, когда мы были еще грешниками* (8), то есть когда мы не были ни положительными, ни праведными, но врагами Богу и немощными.

Люди могут быть очень щедрыми к тем, кого они считают достойными своей любви и уважения. Уникальное величие Божьей любви заключается в том, что она включает в себя следующие три фактора: когда Христос умер за нас, то Бог (а) отдал Самого Себя; (б) испытал весь ужас смерти на Кресте как наказание за грех и (в) сделал это ради Своих недостойных врагов.

Как же можно сомневаться в любви Божьей? Нас часто глубоко огорчают трагедии и неудачи в нашей жизни. И Павел преподает свое учение о любви Божьей в контексте столь мучительного для нас «страдания». Но мы помним, что Бог доказал Свою любовь в смерти Своего Сына (8) и излил Свою любовь в нас через дар Святого Духа (5). Бог дал нам хорошее основание для веры в Его любовь, как объективное

---

270 В русском переводе Библии: «...плотские помышления суть вражда против Бога...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

271 Сэнди, Хедлэм. С. 130.

272 Ходж. С. 138.

(с позиций истории), так и субъективное (на основании личного опыта). Неразрывность исторической миссии Божьего Сына (исполненной на Кресте) и современной миссии Святого Духа (исполняемой в наших сердцах) и составляет одно из самых благотворных и прекрасных свойств Благой вести.

д. Мы спасаемся Христом (9–10)

До сих пор Апостол сосредоточивал внимание на том, что Бог уже сделал для нас через Христа. Мы получили оправдание. Мы получили мир с Богом. Мы стоим в благодати. Мы радуемся нашей надеждой и нашими скорбями. И все еще есть нечто гораздо большее, что пока не принадлежит нам. Действительно, стихи 9 и 10 — это яркие иллюстрации имеющегося в Новом Завете противоречия между понятиями «уже» и «еще не», между тем, что Христос совершил во время Своего первого пришествия, и тем, чему еще предстоит совершиться во время Его второго пришествия — между нашим прошлым и нашим будущим спасением. О спасении говорится в будущем, прошлом и настоящем времени, а в этих двух стихах говорится именно о нашем будущем спасении.

Поэтому если бы какой–нибудь рьяный евангелист спросил нас о том, спасены ли мы, то вполне библейскими были бы ответы и «да», и «нет»; но правильным ответом был бы «да /нет». Да, мы были спасены через смерть Христа от осуждения за грехи и от Божьего Суда за них. Нет, потому что мы еще не освобождены от власти греха над нами и еще не получили новые тела в новом мире. Что же тогда имеет Павел в виду, говоря здесь о будущем спасении? Он использует два выражения — одно отрицательное, другое положительное. Во–первых (в отрицательном контексте), мы *спасемся* Христом *от гнева* Бога (9). Разумеется, мы уже были спасены от него, потому что на Кресте Бог Сам отвел его от нас, и сейчас мы имеем мир с Ним и пребываем в Его благодати. Но в конце истории наступит день сведения счетов, который Павел назвал *днем гнева,* когда откроется *праведный суд от Бога* (2:5) и гнев Его изольется на тех, кто отверг Христа (2:8) (ср.: Еф. 5:6; Кол. 3:6). От этого–то надвигающегося гнева мы и будем спасены (1 Фес. 1:10; 5:9), потому что, как сказал Иисус, «верующий в Пославшего Меня… на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5:24).

Во–вторых (в положительном контексте), «мы спасемся жизнию Его» (10). Иисус, умерший за наши грехи, воскрес из мертвых и сейчас жив, и Он хочет, чтобы Его народ на себе испытал силу Его воскресения. Мы сейчас разделяем с Ним жизнь Его, а в последний день разделим с Ним Его воскресение. Павел будет более подробно исследовать эти истины в главе 8 Послания, здесь же он схематично рисует картину нашего будущего спасения жизнью Христа.

Итак, самое прекрасное еще впереди! В нашем настоящем, «полуспасенном» состоянии мы с нетерпением ожидаем полного и окончательного спасения. Но можем ли мы быть в нем уверены? Именно этому вопросу посвящает Павел стихи 9 и 10. Оба стиха представляют собой рассуждения из разряда *a fortiori,* то есть «если…, то тем более и…». Их структурно–смысловое построение таково: «если что–то произошло, *тем более* должно произойти что–то еще». Что же произошло с нами? Ответ: мы *были оправданы* (9) и *примирились с Богом* (10);

причем и то, и другое имеет прямое отношение к Кресту. С одной стороны, мы были *оправданы Кровью Его* (9а), а с другой — *примирились с Богом смертью Сына Его* (10а). Итак, Судья объявил нас праведными, а Отец пригласил нас домой.

Кроме того, важным моментом в суждениях Павла является та огромная ценность, которую все это имеет в его глазах. Именно «Кровию Его», пролитой в заместительной смерти на Кресте, мы были оправданы и примирились с Ним, когда еще были врагами Его (10а). В этом есть логика. Если Бог уже совершил столь трудное дело, разве можем мы не поверить, что тем более Он совершит нечто сравнительно менее трудное, исполнив тем самым Свою миссию? Если Бог совершил уже наше оправдание, заплатив за это цену крови Христа, *тем более* Он спасет Свой оправданный народ от Своего надвигающегося гнева (9)! И опять же, если Он примирил нас с Собой, когда мы были еще Его врагами, то *тем более* Он завершит наше спасение теперь, когда мы стали Его друзьями (10)! Таково основание, на котором мы строим свою уверенность, что мы *будем спасены.*

е. «Мы также радуемся в Боге» (11)[273]

В этом шестом, последнем суждении Павла есть одна особенность: Павел возвращается к одной черте иудейского характера, осужденной им еще в 2:17, которую НМВ представляет так:

«Ты хвалишься своими отношениями с Богом». Однако буквально в 2:17 это звучит так: «Ты хвалишься в Боге», а в 5:11 мы читаем: «Мы хвалимся в Боге»[274]. Все сохранено в первоначальном виде: глагол, существительное и предлог. Однако разные переводчики переводят глагол то «хвастать» или «хвалиться», то «радоваться» или «ликовать». Христианское ликование в Боге, согласно Павлу, есть нечто совершенно отличное от иудейского хвастовства в Нем. Иудеи хвалились в Боге так, будто Он был их исключительной собственностью и они имели на Него монополию, тогда как у христиан дело обстоит совершенно иначе.

Христианская радость в Боге начинается с робкого осознания того, что мы не имеем никаких притязаний на Него, затем переходит в благоговейное удивление перед тем, что, когда мы были еще грешниками и Его врагами, Он уже тогда умер за нас, и заканчивается смиренной уверенностью в том, что Он завершит начатое дело. Так что радоваться в Боге — это не значит радоваться своим привилегиям, но Его милости, не нашему обладанию Им, но Его — нами.

Несмотря на то что, как нам известно, всякое хвастовство у христиан исключено, мы хвалимся или ликуем в нашей надежде разделить Божью славу (2), в наших скорбях (3), но превыше всего — в Самом Боге. Наше ликование проходит *...чрез Господа нашего Иисуса Христа,* потому что именно через Него *...мы получили ныне примирение* (11).

Из всего сказанного видно, что отличительная особенность

---

273 В русском переводе Библии: «хвалимся Богом». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

274 В русском переводе Библии: «хвалимся Богом». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

оправданных верующих — это радость, особенно радость в Самом Боге. Мы должны быть самыми уверенными людьми в мире: ведь новое сообщество Иисуса Христа характеризуется не самонадеянным торжеством, но поклонением, устремленным к Богу.

2. Две категории людей: в Адаме и во Христе (5:12–21)

До сих пор Павел рассматривал вопрос о всеохватностИ человеческого греха и вины и величественном явлении Божьей оправдывающей благодати во Христе. В процессе этого он провел нас через глубины человеческого падения и вывел к вершинам Божественной милости. Он также показал причастность всех своих читателей (иудеев и язычников) как к греху, так и к благодати.

С одной стороны, он заявил, что «как Иудеи, так и Еллины, *все* под грехом» (3:9), но с другой стороны, он сказал, что Авраам — «отец *всем* нам» по вере (4:16). Таким образом, существует два типа человеческих сообществ: одно, обремененное грехом и виной, и другое, благословленное благодатью и верой. Слегка предваряя стихи 12–21, скажем, что первое состоялось в Адаме, а второе — во Христе.

Более того, Павел причисляет себя к новому, уверовавшему сообществу, поскольку постоянно употребляет местоимение «мы»: мы оправданные (1) и примиренные с Богом; мы пребываем в благодати, радуясь и в наших настоящих скорбях, и в нашей будущей славе; мы, уверенные в своем конечном спасении, имеем ликование в Боге через Христа, потому что только через Него все эти благословения стали нашими (1—11).

Посему... — продолжает Павел. Этим словом не следует пренебрегать, поскольку оно свидетельствует о том, что следующие стихи (12–21) — это не какое–то чуждое вторжение и не изолированный, не связанный ни с чем текст, и не вводная часть, но логическое продолжение, а точнее завершение одного учения и переход к следующему. Между двумя частями главы 5 (1–11 и 12–21) имеется определенная связь, а точнее — два связующих элемента.

Первый: Павел увязывает наше примирение и спасение со смертью Божьего Сына (9—10). Это немедленно порождает вопрос, могла ли жертва, принесенная одним человеком, принести благословения столь многим людям? Здесь (как в известном изречении Уинстона Черчилля) речь идет не о том, что очень многие обязаны весьма немногим очень многим, но скорее о том, что очень многие обязаны столь многим одному человеку. Как это возможно? Ответ Павла — в проводимом им сопоставлении Адама и Христа. Ведь в них обоих воплотился принцип воздействия на большое число людей поступка, совершенного одним человеком.

Второй: обе половины главы 5 заканчиваются идентично: "... чрез Господа нашего Иисуса Христа...» (11) и «...Иисусом

Христом, Господом нашим» (21). Павел, будучи неизменно предан Христу как единственному посреднику между Богом и нами, представляет соответственно Адама и Христа главами старого и нового человеческих сообществ таким образом, чтобы явлено было великое превосходство дела Христа.

Все, исследовавшие стихи 12–21, находили этот отрывок чрезвычайно сжатым. Некоторые ошибочно принимали краткость за путаницу ума. Но большинство восхищалось почти «математической точностью»[275] языка Павла, мастерством изложения, которое можно сравнить с изящным резным орнаментом или тщательно построенным музыкальным сочинением.

Текст естественным образом делится на три коротких абзаца, в каждом из которых сопоставляются Адам и Христос, что сопровождается, однако, значительными различиями. Вначале (12–14) Апостол *представляет* Адама и Христа, Адама — как олицетворение греха и смерти и как «образ будущего» (14), которое есть Христос. Далее (15–17) Павел противопоставляет Адама и Христа. В каждом из этих трех стихов говорится, что дело Христа «не как» дело Адама или «тем более» успешно, чем Адамово. И, в–третьих (18–21), Адам и Христос *сравниваются.* Здесь преобладает конструкция «как, …так и…» Ибо через совершенное одним человеком (непослушание Адама и послушание Христа) многие получили либо проклятие, либо благословение.

а. Павел представляет Адама и Христа (12—14)

Павел начинает с предложения, которое так и остается незаконченным. Он начинает словами: *Посему, как одним человеком грех вошел в мир..,* однако соответствующего продолжения («так и…», как, например, в стихах 18, 19 и 21) не следует. Мы так и не знаем, что Павел имел в виду. Однако по закону симметрии текст должен был иметь примерно следующий вид: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, и смерть вошла во всех, потому что все согрешили, так праведность вошла в мир одним человеком и праведностью жизнь, и жизнь вошла во всех, потому что все разделили Его праведность». Это действительно близко к тому, что Павел напишет позже. Стихи 18—19 можно рассматривать как окончание предложения, начатого им в стихе 12. Но здесь Павел прерывает свою мысль, чтобы растолковать и оправдать (в стихах 13–14) только что сказанное им в стихе 12.

Темой стиха 12 является грех и смерть. Павел говорит о трех стадиях падения в истории человечества, когда от согрешения одного все пришли к смерти.

Во–первых, *…грех вошел в мир одним человеком…* Имя Адама здесь не называется, но явно подразумевается. Павла интересует не происхождение зла вообще, но то, как этому злу удалось покорить себе человеческий мир. Оно вошло через одного человека, то есть через непослушание. Подразумевается здесь и Ева (2 Кор. 11:3; 1 Тим. 2:13 и дал., ср.: Екк. 25:24), хотя Павел выводит ее за рамки своего повествования, так как ответственность возлагается на Адама.

Во–вторых, затем *смерть* вошла в мир *грехом.* Как дверью, через которую вошел грех, был Адам, так грех был той дверью, через которую вошла смерть. Здесь делается ссылка на Бытие 2:17 и 3:19, где говорится, что смерть (физическая и духовная) стала наказанием за непослушание (ср.: 1:32, 6:23). Ниже мы рассмотрим вопрос об историчности Адама и происхождении смерти с современных позиций.

---

275 Годет. С. 213.

В–третьих, *…смерть перешла во всех человеков, потому что… все согрешили* (12). Апостол продолжает анализировать тему взаимоотношений греха и смерти, но теперь он обращает внимание на их присутствие *во всех человеках* (во всем человечестве), а не только в *одном* из них. Но он усматривает некоторое сходство этих двух положений *(houtos* — «таким образом»). Возможно это относится к той тесной взаимосвязи, которая существует между грехом и смертью: как смерть вошла в одного человека, потому что согрешил, так вошла она и во всех согрешивших людей. Или, возможно, здесь имеется в виду тот субъект, который ответственен за происшедшее: как через одного человека грех и смерть «вошли в мир» *(eiselthen),* так через одного человека они и «распространились» по всему миру *(dielthen).*

И здесь тогда выделяются три стадии от грехопадения Адамова — к его смерти и от его смерти — до всеобщей вследствие всеобщего грехопадения. Но каков смысл фразы «смерть перешла во всех человеков, потому что все… согрешили»? В каком смысле все согрешили так, что все умерли?

Возможны два ответа на этот вопрос: либо «все согрешили» методом копирования (повторения) Адамова греха, либо «все согрешили» тогда, когда грешил Адам, и потому были включены в число согрешивших. В первом случае мы имели бы имитацию греха (все согрешили подобно Адаму), а во втором — участие в грехе (все согрешили в Адаме и вместе с ним). Первый вариант толкования обычно относят к Пелагию, британскому монаху начала 5 века, который отрицал первородный грех, проповедовал путь самоспасения и против точки зрения которого выступал Августин. По мнению Пелагия, Адам был просто первым грешником и с тех пор все следуют его дурному примеру. Все языковые средства Павла свидетельствуют именно об этом варианте. Эти два слова «все согрешили» *(pantes hemarton)* в точности повторяют 3:23, где говорится, что «все согрешили и лишены славы Божией».

По мнению Джона Мюррея, «стих 12 в целом сопоставим с интерпретацией Пелагия, и если предположить, что Павел разделял его точку зрения, то выразился бы он теми же самыми словами… Если бы Павел считал, что смерть пришла на всех, потому что все виновны в каких–то реальных проступках, то именно так он и сказал бы. По крайней мере, трудно было бы найти более подходящие средства» [276].

Итак, многие приняли эту точку зрения, и в немалой степени из–за сложности альтернативной позиции. Например, К. К. Барретт заявляет напрямик: «Факт, что все люди грешат (3:23) и все умирают, потому что грешат»[277]. Другие ученые придают большое значение упоминанию об Адаме в иудаистской литературе того времени. К примеру, 2 Ездры: «Семя зла было посеяно в сердце Адама с самого начала, и сколько зла принесло оно с тех пор!»[278]. «О ты, Адам, что ты сделал? Хотя согрешил ты, зло пало не только на тебя одного, но на всех нас, потомков твоих»[279].

---

276 Мюррей. Т. 1. С. 182 и дал.

277 Барретт. С. 111.

278 2 Езд. 4:30.

279 2 Езд. 7:118.

«В свете современных или почти современных иудейских представлений, — пишет Джон Цислер, — более вероятно, что Адам — это всякий мужчина (и всякая женщина), так что говоря, что Адам согрешил, мы говорим, что все грешат. Каждый человек имеет в себе своего Адама» [280]. Другие, желающие сохранить тесную связь между грехом Адама и грехами его потомков, утверждают переход его падшей натуры к ним: «Если они грешили, то их греховность частично объясняется теми чертами, которые они наследовали от Адама»[281].

Я не собираюсь отрицать такие вещи, как наследование Адамовой природы, следование его примеру, повторение его истории. Но разве об этом говорит Павел своей фразой «потому что все согрешили»? Это чрезвычайно важный вопрос. В поисках ответа на него и контекст, и грамматика должны быть приняты во внимание.

Утверждение Павла, что *...все согрешили в Адаме и через Адама и поэтому все умерли,* хотя является теологически сложным, в экзегетическом смысле верно. Здесь следует выделить три главных пункта[282]. Первый касается стихов 13—14, где Павел выделяет три момента. Во–первых, «и до закона [Моисея] грех был в мире» (13а). Здесь нет никакого противоречия. Известно, что грех предшествовал появлению закона настолько, насколько Адам предшествовал Моисею. Во–вторых, «но грех не вменяется [то есть не наказывается], когда нет закона» (13б), поскольку «если нет закона, то нечего и нарушать»[283]. Итак, прежде чем был дан закон для исполнения своей функции выявлять и распознавать грех (ср.: 3:20), грех не вменялся грешникам. И в–третьих, «однако же смерть царствовала от Адама до Моисея» (то есть на протяжении всего периода до появления закона) «и над не согрешившими нарушением [особой, определенной] заповеди, как то сделал Адам» (14)[284]. Разумеется, некоторые все же бесстыдно пренебрегли моральным законом Бога, написанным в их сердцах (2:14 и дал.), и были наказаны потопом; затем последовало наказание построивших Вавилонскую башню и разрушение Содома и Гоморры.

Но Павел знает, что были и другие, не согрешившие «неподчинением прямой заповеди» (ПАБ), как Адам, или жившие до потопа, как Вавилон и Содом. Эти другие «не нарушали добровольно и открыто четко определенных указаний Бога»[285]. Вероятно, к ним следует отнести, как иногда предлагают, «язычников, младенцев и слабоумных»[286]. Однако все

---

280 Цислер (1989). С. 147.

281 Сэнди, Хедлэм. С. 134.

282 См.: Ходж. С. 142 и дал.; Мюррей. Т. 1. С. 178 и дал.

283 Моррис (1988). С. 233 и дал.

284 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

285 Мюррей. Т. 1. С. 187.

286 Моул (1894). С. 147.

они умерли (ясно, что речь идет о физической смерти), а смерть — наказание за грех. Здесь возможно только одно объяснение. Все умерли потому, что «все согрешили» в Адаме и через Адама как представителя или федерального главы человечества. Вторым важным аргументом в пользу такого толкования является *более широкий контекст,* особенно стихи 15–19. Пятикратно на протяжении этих пяти стихов Павел говорит о том, что непослушание одного человека принесло смерть и осуждение всем людям. Язык этих строк лишь слегка отличается, мысль же единая во всех. Стих 15 ставит проблему очень четко: «преступлением одного подверглись смерти многие». Таким образом, корни всеобщей смерти — в отдельном, единственном грехе.

Третий аргумент связан с *аналогией между Адамом и Христом,* а также и между теми, кто в Адаме, и теми, кто во Христе. Если смерть приходит ко всем грешникам, подобным Адаму, то, аналогично, жизнь приходит ко всем, кто праведен, как праведен Христос. Но тогда вопрос спасения оказывается перевернутым с ног на голову. Ходж был прав, говоря, что «Павел с самого начала своего Послания к Римлянам упорно внедряет в сознание читателя одну важную мысль, а именно: основанием для примирения грешника с Богом является не он сам, но «совершенное Христом». И аналогия между Адамом и Христом призвана укреплять эту истину, а не разрушать ее. Она должна звучать так: «Как осуждение мы получили через то, что совершил Адам, так и оправдание мы получили в том, что совершил Христос»[287].

Приведенные три основные аргумента (относительно текста, контекста и аналогии) достаточно убедительно свидетельствуют в пользу того мнения, что «все согрешили в Адаме и через него». Доктор Мартин Ллойд–Джонс обобщил все это таким образом: «Бог всегда общался с человечеством через представителя. Вся история человеческого рода укладывается в рамки того, что последовало за падением Адама и жертвой Христа, а также грядущими вслед за этим событиями»[288]. Но можем ли мы согласиться с таким мнением? Возможно, оно верно экзегетически, но имеет ли оно теологический и личностный смысл? Похоже, Павел верил, что это так. А мы?

Понятно, что концепция нашего падения в Адаме чужда западному индивидуалистскому сознанию. Но разве имеем мы право приспосабливать Писание к нашему культурному менталитету? Африканцы и азиаты, для которых естественно коллективное единение большой семьи, племени, нации, расы, не имеют этих типичных для европейцев проблем.

Гораздо важнее этих афро–азиатских моделей то, что само Писание не раз обращается к теме различных типов человеческих объединений. Первое относится ко временам Авраама, когда, как говорит автор Послания к Евреям, жил таинственный царь–священник Мелхиседек. Он не только благословил Авраама, предка Левия, но принял от него десятину из трофеев. «Можно даже сказать, — заключает автор, — что сам Левий, принимающий десятины, в лице Авраама дал десятину, ибо он (Левий, задолго до своего рождения) был в чреслах своего предка

287 Ходж. С. 142.

288 Ллойд–Джонс. Т. 4. С. 178.

(Авраама), когда Мелхиседек встретил его» (Евр. 7:9 и дал., ПНВ).

Во–вторых, когда Ахан украл какое–то сокровище из Иерихона, предназначенного Богом к уничтожению, то об этом сказано, что «сыны Израильские сделали преступление... и гнев Господень возгорелся на сынов Израиля». Таким образом, весь народ считался участником грехопадения Ахана. «Израиль согрешил, — сказал Бог, — и преступили они завет Мой...» (И. Нав. 7:1, 11).

В–третьих, обратимся к Кресту. Нам нравится отождествлять себя с Пилатом, который умыл руки и объявил себя невиновным. Мы не виноваты, говорим мы, это не имеет к нам никакого отношения. Но Апостолы не согласны с этим. Не только Ирод и Пилат, язычники и иудеи «собрались» на Иисуса (Деян. 4:27), но и наши грехи, приведшее к Его смерти. Более того, отворачиваясь от Бога, мы «снова распинаем в себе Сына Божия» (Евр. 6:6). «Был ли ты там, когда распинали моего Господа?» — задает вопрос один из негритянских спиритуалистов. Единственный ответ на этот вопрос таков: «Да, мы *были* там, и не просто как зрители, но как преступные участники». Гораций Бонар, шотландский автор гимнов 19 века, выразил это так:

И я пролил святую кровь,
Прибив Его ко древу;
И распял я Христа от Бога
И насмехался за компанию.

Четвертый и последний пример также относится к Кресту, но теперь не в том смысле, что сделано нами, но в смысле жертвы, принесенной за нас. Возможно ли, чтобы жертва, столь далекая от нас по времени, могла стать нашим благословением сейчас? Единственный ответ дает Павел: это возможно потому, что верующие уподобились Христу в Его смерти и воскресении и, значит, умерли и воскресли вместе с Ним. «Ибо любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за всех, то все умерли [то есть соединились с Ним]... чтобы... уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2 Кор. 5:14 и дал.). С этой же истиной мы встретимся в главе 6.

Итак, Левий заплатил десятину через своего предка Авраама; Израиль согрешил в Ахане и через него; мы гнали Христа ко Кресту в Его врагах и через них. И если истинно то, что мы согрешили в Адаме и через него, то тем более истинно, что мы умерли и воскресли во Христе и через Него. Именно таким образом грех Адама и праведность Христа вменились нам, то есть стали нашими.

Заканчивая отрывок (12–14) о грехе и смерти Адама, Павел делает очень краткую ссылку на параллельный образ Христа: Адам, пишет он, есть *прообраз грядущего* (146)[289], грядущего Мессии. В следующих отрывках он разовьет эту аналогию. А сейчас достаточно назвать Адама *typos* Христа, потому что он *предварил Его образ* (ИБ) и *предзнаменовал* Его (ПАБ). Как и Адам, Христос — глава всего человечества.

289 В русском переводе Библии: «образ будущего». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

б. Противопоставление Адама и Иисуса (15–17)

Павел назвал Адама прототипом Христа (14) [290], но тотчас, сделав такое заявление, почувствовал его неуместность и недопустимость. Несомненно, между ними существует некоторое сходство в том смысле, что и тот, и другой совершили поступок, воздействовавший на все человечество. Но на этом внешнее сходство между ними заканчивается. Да и возможно ли провести аналогию между Господом славы и человеком, покрывшим себя позором, Спасителем грешников, дарителем жизни и посредником смерти? Здесь невозможен параллелизм как выражение соответствия, но только антитеза. И прежде чем возвратиться к вопросу о сходстве (18–21), Павел подробно останавливается на том, что их разделяет. «Адам и Христос, — пишет Андерс Найгрен, — выступают здесь как представители двух типов вечности. Адам — глава старого века, века *смерти;* Христос — глава новой эры — эры *жизни* [291]. Так что структура каждого из стихов 15–17 вмещает мысль о том, что дар Христа — *не как* преступление Адама (15–16), но *…более* по своим плодам (15–17). Различие заключается в самой природе этих двух поступков (15), в незамедлительных последствиях их (16) и конечных результатах (17).

Во–первых, сама их природа различна. *Но дар благодати не как преступление* (15а). Это краткое утверждение вобрало в себя смысл всего последующего абзаца. *Преступление* Адама — это падение *(paraptoma),* то самое «падение», как его называют, которое было уклонением с пути, ясно указанного ему Богом. Он настоял на собственном выборе. И Павел сопоставляет его с даром Христа *(charisma)* как актом самопожертвования, не имеющим ничего общего с Адамовым поступком самоутверждения. Именно этому огромному несоответствию посвящена вторая половина стиха: *Ибо, если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и* [следовательно] *дар* [видимо, вечной жизни, 6:23]… *преизбыточествуют для многих!* (15б).

Во–вторых, были различны и незамедлительные последствия их поступков. *И дар от Бога не как следствие грехопадения одного* (16а) [292]. Слова эти почти идентичны тем, с которых начинался предыдущий стих. Но на этот раз акцент ставится на последствия каждого из поступков. В случае с Адамом Божий *суд* принес *осуждение* , в случае с Христом Божий *дар благодати* принес *оправдание* (16б). Налицо абсолютный контраст. Однако антитеза состоит здесь не только в противопоставлении слов «осуждение» и «оправдание». Дело в том, что Божий суд последовал лишь *за одно преступление,* тогда как Божий дар — за многие. Мирскому уму гораздо привычнее считать, что бблыпее число грехов заслуживает бблыпего осуждения. Благодать же оперирует

---

290 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим.*

291 Найгрен. С. 210.

292 В русском переводе Библии: «И дар не как суд за одного согрешившего…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

другими понятиями. «Всем совершенно ясно, что за каким–либо одиночным преступлением должно следовать осуждение, — пишет Чарлз Крэнфилд, — но то, что за аккумулированными преступлением и виной всех веков может следовать безвозмездный дар от Бога, — это чудо из чудес, находящееся за пределами человеческого понимания»[293].

В–третьих, совершенно различны и конечные результаты двух поступков (17). Вновь противопоставляется один человек Адам и один человек Иисус Христос, а также и конечные плоды их деяний, называемые здесь «смерть» и «жизнь». Но на этот раз контраст выглядит несколько иначе, чтобы выявить превосходство работы, совершенной Христом. С одной стороны, нам преподносится резко звучащее сообщение о том, что *смерть царствовала от Адама до Моисея* (14) постоянно. «Мир — это большое кладбище»[294]. С другой стороны, здесь не говорится, что через Христа жизнь царствовала. Слова «то тем более» в совокупности с фразой *обилие благодати и дар праведности* настраивают нас на ожидание все больших благословений.

Но даже сейчас мы еще не готовы к тому, что последует далее, а именно, что принимающие обилие Божьей благодати будут сами *царствовать в жизни.* Прежде смерть была нашим царем, а мы были рабами ее тоталитарной тирании. Сделанное для нас Христом — это не замена царства смерти другим более легким царством жизни, которое, однако, продолжает держать нас в подчиненном положении. Вместо этого, Он выводит нас из–под власти смерти настолько радикальным образом, что мы получаем возможность поменяться с ней местами и начать царствовать над нею, *царствовать в жизни.* Мы сами становимся царями, разделяющими царство с Христом, а смерть теперь — под нашими ногами, и наступит день, когда она вообще будет уничтожена.

в. Сравнение Адама и Христа (18—21)

Завершив противопоставление Адама и Христа, Павел начинает проводить их сравнение. Здесь уже словосочетания «не как» и «то тем более» (как в стихах 15—17) заменяют «как..., так и...» (стихи 18, 19 и 21). Речь идет не о том, что противопоставление и сравнение исключают друг друга. Но противопоставляя совершенное Адамом и Христом в стихах 15—17 (преступление и дар, осуждение и оправдание, смерть и жизнь), Павел не забывает их сравнивать (поступок одного, приведший к большим последствиям для многих). А теперь, в стихах 18–21, сравнивая, он не забывает противопоставлять. Сочетания «как... так и...» в каждом стихе подчеркивают сходство между Адамом и Христом: отдельное деяние одного человека определило судьбу многих.

В стихе 18, как и в стихе 16, говорится о последствиях, имевших место после совершенного Адамом и Христом, об осуждении и оправдании. Однако здесь проводится параллельное сопоставление: *Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни.*

В стихе 19 анализируется природа их поступков, как и в стихе 15,

---

293 Крэнфилд. Т. 1. С. 286.

294 Ллойд–Джонс. Т. 4. С. 261.

однако используется несколько иная лексика. Там — преступление и дар; здесь — непослушание и послушание. И вновь используется параллелизм: *Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного* [послушанием «даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8)] *сделаются праведными многие.* Выражение «сделались грешными» и «сделаются праведными» означают не то, что люди стали хорошими или плохими в нравственном отношении, но что они законным путем получили статус праведности или неправедности в глазах Бога. Ходж пишет: «Непослушание Адама… было фактором, обусловившим причисление их к категории грешников», а «послушание Христа стало основанием для того, чтобы многие были причислены к категории праведников» [295]. Доктор Ллойд–Джонс поясняет нам ситуацию следующим образом: «Посмотрите на себя в Адаме: хотя вы не сделали ничего, вы были объявлены грешником. Посмотрите на себя в Христе: и здесь вы не сделали ничего, но вы объявлены праведным. В этом состоит параллелизм»[296]. Профессор Данн добавляет, что, поскольку «праведный» *(dikaios)* было «излюбленным словом, используемым для самохарактеристики благочестивыми иудеями», Павел делает акцент на слове «многие», подразумевая и язычников, которым предстоит в итоге быть оправданными тоже. Он «отвергает ограничивающий национализм традиционного иудейского упования»[297].

Стих 20 — это некоторое, однако необходимое отклонение от темы. Читатели–иудеи могли задать Павлу вопрос: а есть ли во всей его теории место для Моисея? «Разве мы не должны разграничивать три эпохи, проходящие под именами Адама, Моисея и Христа?» Но нет, это было бы «абсолютным непониманием роли закона. Адам и Христос — это две настолько исключительные противоположности, что они не оставляют места никакому третьему варианту»[298].

Какова же тогда цель закона? *Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление* (20а). Частично эту мысль Павел излагал уже раньше в других местах. Законом открывается грех (3:20; ср.: 7:7, 13), опознается и демонстрируется. Закон объявляет грех преступлением, так как, «где нет закона, нет и преступления» (4:15; ср.: 5:13; Гал. 3:19). В Послании к Римлянам 7:8 Павел скажет, что закон даже провоцирует грех. Такие заявления могли шокировать евреев, считавших, что закон Моисея был дан им для усиления праведности, но не греховности. Тем не менее Павел говорит, что закон скорее увеличивал грех, чем уменьшал и скорее поощрял его, нежели предотвращал.

Однако Бог обеспечил благодатные условия для умножения греха посредством умножения своей благодати, поскольку *…когдаумножился грех, стала преизобиловать благодать…* (206). Если, как считают многие толкователи, под «преступлением» (20а) подразумевается конкретный грех Адама, и «умножение» его — это его распространение и усиление на

295 Ходж. С. 173 и дал.

296 Ллойд–Джонс. Т. 4. С. 274.

297 Данн. Т. 38А. С. 285.

298 Найгрен. С. 224 и дал.

протяжении всей истории, достигшее «ужасного апогея» в отвержении Христа на Кресте, тогда преизобилующая благодать Бога должна относиться к «Божественному самопожертвованию Креста»[299].

После этого упоминания о благодати следует третье сравнение Адама и Христа, в котором Павел приступает к конечной альтернативе: жизни и смерти. Правда, стих 21 не содержит прямого упоминания об Адаме, однако оно угадывается в рассуждениях о грехе и смерти. И вновь появляется антитеза «благодать и жизнь» — «грех и смерть». Но внимание обращается на параллельное сравнение двух видов «царствования». Цель Бога заключается в том, чтобы *как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась чрез праведность к жизни вечной...* (21).

Ничто другое не способно лучше передать благодатность пребывания во Христе, чем сочетание слов «царствование благодати», поскольку благодать прощает грех через Крест и благословляет грешника праведностью и вечной жизнью. Благодать удовлетворяет страждущую душу и насыщает голодных. Благодать освящает грешников, формируя из них подобие образу Христа. Благодать проводит свою упорную работу даже с непокорными, приводя к завершению начатое ею. И наступит день, когда она уничтожит смерть и окончательно утвердит свое царство. Так что, если мы убеждены в том, что «царствует благодать», мы будем помнить, что Божий трон — это «трон благодати», и смело приступим к нему, чтобы получить благодать для помощи в любой нужде (Евр. 4:16). И все это — *Иисусом Христом Господом нашим,* то есть через Его смерть и воскресение. Такой же фразой о посредничестве Иисуса Христа завершается предыдущая часть главы (стих 11) и следующие три главы (6, 7 и 8).

г. Масштаб работы, совершенной Христом

Размышляя над параллелью между Адамом и Христом, многие исследователи пришли к выводу, что Павел учит здесь «универсализму», а именно: жизнь, обретенная Христом, столь же универсальна, как и смерть, явившаяся после Адама. Неужели это именно так? Согласно стиху 18, одно преступление принесло осуждение *всем человекам,* тогда как одно праведное деяние принесло оправдание *всем человекам.* Аналогично, согласно стиху 19, через непослушание одного человека *многие* обрели статус грешников, а через послушание одного человека *многие* стали праведниками.

С этими стихами естественно перекликается рассуждение Павла в 1 Послании к Коринфянам: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут...» (1 Кор. 15:22). Например, следующий комментарий предлагает профессор Крэнфилд (хотя и по поводу другого стиха): «Дело, совершенное Христом, так же универсально по своему воздействию, как и грех, совершенный первым человеком. Павел больше не имеет в виду только церковь: его взор охватывает все человечество»[300].

Одним из аргументов, приводимых универсалистами, является (как и

---

299 Крэнфилд. Т. 2. С. 830.

300 Крэнфилд. Т. I. С. 271; ср.: там же. Т. 2. С. 830.

в цитировавшихся выше стихах 18–19) следующий: выражения «многие» и «все человеки» синомичны и, следовательно, взаимозаменяемы. В часто цитируемой статье из ТСНЗ[301] Иоахим Джеремия показывает, что в греческом *polloi* означает «эксклюзивный», то есть относящийся ко многим или к большинству, но не ко всем. А в древнееврейской и иудейско–греческой литературе слово *polloi* имеет значение «инклюзивный», то есть «множество, не поддающееся счету», «огромное множество», фактически «все». Он особо отмечает Ис. 52:13—53:12, где «много» или «многие» встречается 5 раз, и, очевидно, имеется в виду «все».

Он также подчеркивает, что фраза «подверглись смерти многие» в стихе 15 имеет то же значение, что и «смерть перешла во всех человеков» в стихе 12. Однако, как признает и сам профессор Джеремия, его вывод не является окончательным, поскольку *hoipolloi* может означать «очень большое количество» в противоположность понятию «один», а не «все» в противоположность понятию «некоторые».

Разумеется, у нас нет права утверждать, что слово «все» абсолютно в своем значении и не приемлет никаких других толкований, поскольку в Писании оно нередко употребляется в значении «все» в пределах определенной категории или контекста или с позиции конкретной перспективы. К примеру, когда в день Пятидесятницы, как сказано, Бог излил Свой Дух «на всякую плоть» (Деян. 2:17), то здесь подразумевается не всякое человеческое существо этого мира, но представители всех человеческих категорий, всех наций, возрастов, социальных слоев и обоих полов. Когда Лука позже говорит, что «все жители Асии слышали проповедь о Господе Иисусе» от Павла в Эфесе (Деян. 19:10), очевидно, он имеет в виду выходцев из всех частей этого региона.

Таким образом, выражение «все человеки» в главе 5 Послания к Римлянам подразумевает абсолютно всех, и на это есть ряд причин. Во–первых, два человеческих сообщества, соответствующих Адаму и Христу, соотносятся с ними по–разному. «В Адаме» мы — по рождению во плоти, «во Христе» — только новое рождение и по вере.

Так что фраза в одном из созвучных отрывков 1 Послания к Коринфянам «как в Адаме все умирают» подразумевает буквально всех без исключения, «все», кто живет во Христе, — это те, «кто принадлежат Ему» (1 Кор. 15:22 и дал.)[302]. Во–вторых, в Рим. 5:17 ясно сказано, что те, которые «царствуют в жизни» через Христа, — это не все, но только «приемлющие обилие благодати». В–третьих, на протяжении всего Послания к Римлянам Павел подчеркивает, что оправдание даруется «через веру»(напр.: 1:16 и дал.; 3:21 идал.;4:1 и дал.), следовательно, не все люди получат оправдание независимо от того, верят они или нет. В–четвертых, в Послании также звучит торжественное предупреждение о том, что в последний день Божий гнев изольется (2:5, 8) и те, кто упорствует в своих греховных исканиях, погибнут (2:12).

Такая основательная аргументация осложняет, если не вообще исключает, возможность трактовки использованного Павлом слова «все»

---

301 ТСНЗ. Т. 6. С. 536 и дал.

302 В русском переводе Библии: «...Христовы...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

как «все без исключения» и, следовательно, возможность веры во всеобщее спасение.

Тем не менее, отрывок Рим. 5:12—21 дает серьезные основания для уверенности, что спасется очень большое число людей, что масштаб искупительной жертвенной работы Христа, хотя и не всеобъемлющ, все же чрезвычайно велик. Об этом свидетельствует лексика данного текста, а точнее — три момента, которые следует отметить.

Первое: он пользуется специфическим «царственным» языком. Пять раз встречается глагол *bosileuo,* означающий царствовать как *basileus* (король, царь), обладать царственной властью, применять власть. Трижды он используется в отношении царства греха и смерти (14, 17, 21) и дважды — когда речь идет о Божьем народе, царствующем в жизни через Христа, и о царствовании благодати к жизни вечной. Но нельзя понимать так, будто оба вида царствования будут универсальными, ведь и все цари в ходе истории управляли конкретными царствами на ограниченных территориях. Тем не менее использование одних и тех же метафорических средств в отношении обоих царств, очевидно, подтверждает, что царство жизни будет в большой степени сопоставимо с царством смерти, а царство благодати — с царством греха.

Но работа, совершенная Христом, не просто идентична работе Адама. Здесь более приемлемо противопоставление. Отсюда, во–вторых, и «изобилующий» язык, смело используемый Павлом, особенно глагол *perisseud* «изобиловать», «пребывать в изобилии», «выходить за пределы» или «переливаться через край» и глагол *hyperperisseuo* «пребывать в состоянии еще большего изобилия». По поводу второго епископ Лайтфут сказал следующее: *«Perisseuein* не удовлетворяет святого Павла и он удваивает выразительность [303]. Такими средствами пользуется Павел, говоря о Божьей благодати и даре (15,17), добавляя, что, если умножается грех, благодать начинает преизобиловать (20). Имеются ли в виду богатые урожаи, обильные дожди или разливы рек — мы должны быть одинаково внимательны к этим словам. Ясно лишь то, что он относит их только к работе Христа; и было бы совершенно неоправданным относить их к Адаму И хотя непослушание Адама привело ко всеобщему греху и смерти, то в отношении благодати Христа всегда допускалась гораздо большая щедрость как в качественном, так и в количественном отношении, что абсолютно отсутствует в толковании совершенного Адамом. «В благодати нет и капли расчета», — пишет доктор Ллойд–Джонс[304]. Ведь «Благодать — это высшая степень щедрости»[305].

В–третьих, Павел дважды использует прием *a fortiori* («то тем более»), чтобы в обоих случаях утверждать, что *дар благодати не как преступление* (15а). Поскольку если через преступление одного человека многие умерли (это повторяется в стихах 15 и 17), то *тем более* через благодать одного человека Иисуса Христа благодать Бога обильно излилась на многих (156) и *тем более* полно получатели обильной

---

303 Лайтфут. С. 294.

304 Ллойд–Джонс. Т. 4. С. 357

305 Моррис (1982). С. 237.

Божьей благодати и дара будут царствовать в жизни! (17). Таким образом, Адам здесь — просто «один человек» (без имени), а Иисус Христос — особый посланец Божьей благодати. Конкретно один человек совершил преступление, а Божья благодать обильно излилась в виде дара. Преступление привело к смерти, и смерти заслуженной (ср.: 6:23), тогда как дар не был заслужен, но был дан совершенно безвозмездно.

Итак, сделано три противопоставления относительно исполнителя действия, самого действия и его последствий. И все три констатируют величайшее превосходство Иисуса Христа. И это понятно, ведь Бог выше человека, благодать выше греха, а жизнь (дар Бога) выше смерти (последствия грехопадения).

Целенаправленное использование этих трех речевых моделей («царственный» язык, «изобилующий» язык и язык *a fortiori),* несомненно, способствует пониманию того, что работа Христа в конце концов окажется для всех гораздо более действенной, чем работа Адама, что Христос воздвигнет к жизни гораздо большее число людей, чем Адам поверг в смерть, что благодать Бога изольется в гораздо более многочисленных благословениях, чем последствия Адамова грехопадения.

Когда возникает вопрос, в каком смысле *дар не как преступление* (15), но значительно превосходит его, некоторые осторожные исследователи склонны отвечать, что язык *a fortiori* — чисто логический прием, не связанный ни с каким количественным смыслом, и означает только «естественно, более»[306]. Но очевидно, что это совершенно не согласуется с положениями Павла. Он утверждает, что работа Христа совершеннее работы Адама не только в отношении самой природы поступка и достижения результатов, но и в степени ее успешности. Даже если допустить, что слово «многие» не означает «все» или даже «огромная масса людей»[307], то оно, несомненно, означает «очень большое множество», другими словами — большинство.

Как сказал Кальвин, благодать Христа «принадлежит большему числу людей, чем осуждение, полученное от первого человека». «Если падение Адама повлекло за собой падение многих, то действенность благодати Бога в благословении многих значительно сильнее, потому что Христос намного более силен спасать, чем был Адам — разрушать»[308].

Ходж, такой же, как и Кальвин, сторонник Реформации, пошел даже дальше него. Комментируя стих 20, он заявляет, что «благовестие о благодати Бога оказалось гораздо более результативным в принесении доброго плода, чем грех — в принесении плода зла»[309]. Комментируя затем стих 21, он говорит: «Здесь с совершенной определенностью утверждается, что благие плоды дела искупления значительно перевешивают злодеяния, ставшие результатом грехопадения».

Это объясняется частично тем, что Ступень бытия, на которую

---

306 Годет. С. 216, 223.

307 Брюс. С. 124.

308 Кальвин. С. 114 и дал.

309 Ходж. С. 177.

Христос «возносит Свой народ, гораздо выше той, которой смогло бы достичь человечество, не знавшее греха». Частично же и тем, что благословения, происшедшие от искупительного деяния, «не ограничиваются человеческим родом», потому что мудрость Бога через Его Церковь открывается в ходе истории правителям и властям (ср.: Еф. 3:10). Но прежде всего это объясняется тем, что «число спасенных, несомненно, значительно превысит число потерянных». Он завершает следующим образом: «У нас есть основания верить, что численное соотношение между потерянными и спасенными людьми будет таким же, как между числом заключенных в тюрьмах и всем обществом[310].

Но не только в главе 5 Послания к Римлянам черпаем мы свою уверенность в этом. Мы также убеждены, что Бог выполнит Свое обещание сделать семя Авраамово таким же многочисленным, как звезды на небе, пыль на земле и песок на берегу. Разумеется, здесь имеются в виду члены духовной семьи Авраама, включающей всех верующих. Сейчас наш отец — Авраам, а не Адам, и дети его численно будут значительно превосходить Адамово потомство. Когда все искупленные соберутся перед троном Бога, то это будет «великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племен и колен, и народов и языков...» (Отк. 7:9).

Это обетование должно стать мощным стимулом к евангелизации всего мира. Божье обетование дает нам уверенность в том, что миссия Церкви будет сопровождаться великими благословениями и что великая жатва еще впереди. Нам не сказано, как именно Бог обеспечит достижение таких результатов. Нам лишь дано знать, что мы должны нести Благую весть всем народам и что Божья благодать восторжествует в конце времен.

Наше конечное упование — на благодать Бога. Слово «благодать» является ключевым во всех трех проанализированных выше языковых моделях. Благодать будет *царствовать* (21), благодать *преизбыточествует* (15) и тем более получившие благодать от Бога будут царствовать в жизни (17). Такая тавтология настраивает нас на мысль о том, что все это — дело будущего. Но кто же царствует сегодня? Кто сегодня на троне? До прихода Христа трон был занят грехом и смертью (14, 17) и мир был завален трупами. Но с приходом Христа на троне восседает благодать и те, кто принял эту благодать; и их царствование — это царствование жизни (17,21).

Стих 21 суммирует конечную цель Бога: *Дабы fhinaj, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась чрез праведность к жизни венной Иисусом Христом, Господом нашим.* Видим ли мы это сейчас вокруг нас? С точки зрения трезвой оценки реальности, кто сегодня на троне? Неужели мы все еще живем в ветхозаветное время под знаком Адама, так, будто и вызов ему все еще не брошен и Христос вообще не пришел? Или же мы — истинные новозаветные христиане, глаза которых устремлены на Христа распятого, воскресшего и царствующего? Неужели все еще царствует вина и смерть? Или благодать и жизнь? Несомненно, создается впечатление, что в мире царствует грех и дьявол, потому что многие продолжают им поклоняться.

Но это — иллюзия, блеф, поскольку на Кресте они были решительно

310 Ходж. С. 178.

повержены, сброшены с трона и обезоружены (ср.: Кол. 2:15). И сейчас царствует Христос, воссевший по правую руку Отца, и все положено к ногам Его, и Он приглашает к Себе все народы и ожидает того времени, когда оставшиеся враги станут подножием ног Его (Пс. 109:1; и напр., Еф. 1:20 и дал.).

д. Историчность Адама и его смерти

В наше время стало модным относиться к библейской истории об Адаме и Еве скорее как к «мифу» (правдивому с теологической, но не с исторической точки зрения), чем как к «значительному событию» (правдивому с обеих точек зрения). Многие согласились с тем, что теория эволюции ниспровергла историю Бытия как не имеющую исторического обоснования. Поскольку «.Адам» древнееврейское слово, имеющее значение «человек», то, рассуждают они, автор книги Бытие решил в мифологической форме изложить историю происхождения человека, а также греха и смерти.

Разумеется, нельзя отрицать, что в первых трех главах Библии есть символические образы. Само повествование о шести днях сотворения мира не претендует на статус догмата, поскольку и форма, и стиль его предполагают, что это художественное творчество, а не научное описание. Что касается змея и деревьев в саду, то вполне вероятно, что в книге Бытие их следует понимать как символы так же, как и в книге Откровение (напр.: 12:9; 22:2 и дал.), где вновь появляются «древний змий» и «древо жизни» и где они, несомненно, имеют символический характер

Однако не так обстоит дело с Адамом и Евой. Писание ясно говорит об историчности этой первой человеческой пары, поскольку библейская генеалогия относит начало человеческого рода к Адаму (Быт. 5:3 и дал.; 1 Пар. 1:1 и дал.; Лк. 3:38). Сам Иисус учил, что «сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил...», а затем учредил брак (Мф. 19:4 и дал., цитируется Быт. 1:27). Павел говорил афинским философам, что Бог создал все народы от «одного человека» (Деян. 17:26)[311].

Аналогия между Адамом и Христом, с такой тщательностью проведенная Павлом, обусловлена равной историчностью обоих. Он утверждает, что непослушание Адама привело к отчуждению многих, а послушание Христа — к оправданию всех (5:18; ср.: 1 Кор. 15:22, 45 и дал.).

Более того, современная наука совершенно не противоречит этому. Скорее наоборот. Все человеческие существа имеют одинаковое анатомическое, физиологическое, химическое и генетическое строение. Хотя мы принадлежим к различным так называемым «расам» (негроидная, монголоидная и европеоидная), каждая из которых адаптировалась к своей физической среде, тем не менее мы представляем собой единый вид, и поэтому представители различных рас могут вступать в смешанные браки. Эта гомогенность человеческих типов лучше всего объясняется нашим происхождением от одного предка. «Генетические исследования показывают, — пишет доктор Кристофер

---

311 В русском переводе Библии: «От одной крови...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Стрингер из Лондонского музея естественной истории, — что все живущие на земле люди связаны тесными родственными узами и происходят от недавнего общего предка». Далее он высказывает мнение, что этот общий предок, «видимо, жил в Африке» (хотя это не доказано), и от этой родовой группы «произошли все живущие человеческие существа»[312].

Но каким образом «недавний» стал нашим «общим предком»? Быт. 2–4 свидетельствует о том, что Адам был земледельцем эпохи неолита. Новый каменный век продолжался примерно от 10000 до 6000 года до нашей эры, и его начало ознаменовано появлением сельского хозяйства, первой «зеленой революции», начавшейся, по всей вероятности, в восточной Турции, вблизи истоков рек Евфрата и Тигра (ср.: Быт. 2:10,14), и считающейся важнейшим культурным достижением всей человеческой истории.

Значит, Адам обрабатывал сад в Эдеме (Быт. 2:15) и вместе с Евой они сами делали себе одежду (Быт. 3:7; ср.: 21). Последующие поколения, читаем мы, создавали племена, приручали животных, обрабатывали землю и собирали урожаи (Быт. 4:2 и дал.), строили укрепленные поселения, которые Бытие называет «городами» (Быт. 4:17), изготовляли музыкальные инструменты и играли на них (Быт. 4:21), а также «ковали все орудия из меди и железа» (Быт. 4:22).

Но действительно ли данные изучения человеческих останков и скелетов свидетельствуют о том, что вид *homo* существовал сотни тысяч лет до нового каменного века? Да, это так. Современный *homo sapiens* обычно датируется временем 100000 лет; архаический *homo sapiens—* 500000 лет; *homo erectus—* 1,8 млн. лет; *homo habilis* — даже 2 млн. лет. Более того, *homo habilis* уже делал каменные орудия в восточной и южной Африке; *homo erectus* делал деревянные орудия и жил в пещерах и станах, а *homo sapiens* (особенно европейский неандертальский подвид каменного века), хотя жил охотой, но уже начинал рисовать, вырезать и лепить и даже заботиться о больных и хоронить мертвых.

Но были ли эти типы *homo* «человеческими» в *библейском смысле,* как сотворенные по образу Бога, наделенные мыслительными, моральными и духовными свойствами, позволяющими им познавать и любить своего Творца? Древние скелеты не дают ответа на этот вопрос. Информация, которую они способны дать, носит скорее анатомический, чем поведенческий характер. Даже имеющиеся свидетельства об их культурном развитии не доказывают, что это были подлинно человеческие существа, то есть подобные Богу. Их объединяет лишь то, что все они были гоминиды доадамова периода, — *homo sapiens,* но не *homo divinus* (если такой термин применим к Адаму).

Итак, Адам был особым творением Бога независимо от того, создал ли Бог его буквально «из праха земного» и затем «вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт. 2:7), или же это просто библейский способ повествования о том, что он был создан из уже существовавшего гоминида. Истина же, которой нельзя пренебречь, состоит в том, что, хотя наши тела родственны приматам, сами мы в своей фундаментальной

---

312 Стингер Кристофер. Эволюция первых людей // Энциклопедия эволюции человека. — From his article 'Evolution of Early Humans', in *The Cambridge Encyclopedia of Human Evolution,* ed. Steve Jones, Robert Martin and David Pilbeam (Cambridge University Press, 1992), p. 249.

сущности родственны Богу.

Как же тогда доадамовы гоминиды, пережив естественные катаклизмы (тогда как огромное количество других не сумели этого), распространились на другие континенты и стали современниками Адама? Как отразилось на них сотворение Адама и последующее его падение? Дерек Киндер выдвинул предположение, что поскольку, как стало известно, «естественный мост между животным и человеком отсутствует, то Бог, возможно, придал Свой образ и этим побочным родственникам Адама, чтобы ввести их в такую же сферу бытия. «Федеральное» главенство Адама над человечеством расширилось, если можно так сказать, вширь, на его современников, а также вперед, на его потомков, при этом его непослушание лишило благословения и тех, и других»[313].

Порассуждав о сотворении мира и грехопадении Адама, мы теперь можем поразмышлять над его смертью. «И он умер» (Быт. 5:5). Почему он умер? Каково происхождение смерти? Была ли она с самого начала? Конечно, умирали растения. Бог создал «траву сеющую семя, дерево плодовитое… в котором семя его на земле» (Быт. 1:11). Таким образом, цикл цветения, плодоношения, сеяния семени, умирания и возникновения новой жизни проходил в установленном порядке. Смерть животных также существовала, поскольку в желудках многочисленных останков хищников были найдены остатки их добычи.

Но как обстоит дело с человеческими существами? Павел писал, что смерть вошла в мир с грехом (5:12). Означает ли это, что если бы мы не грешили, мы бы не умирали? У многих это вызывает усмешку. «Очевидно то, — довольно уверенно заявляет К. X. Додд, — что мы не можем согласиться с таким заключением о происхождении смерти, которая есть естественный процесс, неотделимый от известного нам органического мира…»[314].

Мы уже говорили, что смерть— это «естественный процесс» в растительном и животном мире. Но нельзя подходить к человеческим существам только лишь как к высшим животным, которые умирают, подобно обычным животным. Напротив, именно потому что мы не животные, Священное Писание рассматривает человеческую смерть как противоестественное явление, как враждебное вторжение, как наказание за грех, а не как первоначальное намерение Бога относительно Его человеческих созданий. Ведь Бог предупредил Адама, что только в случае непослушания Адам «смертию умрет» (Быт. 2:17). Но, поскольку он умер не сразу, некоторые делают вывод, что речь шла о духовной смерти, или отделении от Бога. Но когда позже уже Бог вынес Свой приговор Адаму, Он сказал ему: «…прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3:19). Значит, в проклятие была включена физическая смерть и Адам, впавший в неповиновение, стал смертным.

Разумеется, раввины понимали Бытие таким образом. Например: «Бог сотворил человека для благочестия и сделал его образом Своей собственной сущности; но в результате зависти дьявола смерть вошла в

---

313 Киднер Дерек. Быгие// Комментарии Тикдала к Ветхому Завету. — Derek Kidner, *Genesis, Tyndale Old Testament Commentaries* (Inter–Varsity Press, 1967), p. 29.

314 Додд. С. 81.

мир...»[315]. Поэтому библейские авторы оплакивают смерть и испытывают отвращение к ней. Они относятся к ней как к чему–то унижающему нас, приравнивающему нас к животным тварям, так что мы (особые творения Бога) «уподобились животным, которые погибают» (Пс. 48:13). Автор книги Екклезиаста также испытывает недовольство по этому поводу: «Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом...» (Екк. 3:19).

Оказывается, что для уникальных носителей Своего образа Бог вначале планировал нечто гораздо лучшее, менее жалкое и убогое, чем смерть, упадок и разложение, и это подтверждало бы, что человеческие существа — это не животные. Возможно, Он «перенес» бы их как Еноха и Илию (Быт. 5:24; 4 Цар. 2:11), которые не узнали смерти. Возможно, Он «изменил» бы их «во мгновение ока», подобно тем верующим, которые будут живы, когда придет Иисус. (1 Кор. 15:51 и дал.).

Вероятно, нам следует в этой связи вспомнить о преображении Иисуса. Лицо Его сияло, одежды Его сделались белыми и блистающими, а Его тело — полупрозрачным, как воскресшее тело, которое Он имел впоследствии (Мк. 9:2 и дал., 9). Ему не нужно было умирать, потому что на Нем не было греха. Он мог прямо взойти на небо, минуя смерть. Но Он сознательно возвратился для того, чтобы по Своему свободному желанию и по Своей любви умереть за нас.

Все это лишь подтверждает прямое и резкое заявление Апостола Павла: *как одним человеком грех вошел в мир, так и смерть...* (5:12).

3. Соединенные с Христом и порабощенные Богу (6:1—23)

Апостол рисует идиллический портрет народа Божьего. Получившие оправдание по вере, они стоят в благодати, радуясь в славе. Прежде принадлежа Адаму, источнику греха и смерти, они теперь принадлежат Христу, источнику спасения и жизни. Несмотря на то что в одной точке истории Израиля закон был дан для умножения греха (5:20 а), тем не менее «стала преизобиловать благодать» (5:20 б), чтобы «благодать воцарилась» (5:21). Здесь дано чудесное видение торжества благодати. На мрачном фоне человеческой вины Павел изображает благодать изобилующую и благодать царствующую.

Но нет ли в нарисованной Павлом картине некоторой диспропорции? Сосредоточив внимание на избранническом статусе Божьего народа, он ничего (или почти ничего) не говорит о христианской жизни, росте или апостольстве. Кажется, будто он сразу перешел от оправдания к пребыванию в славе, минуя промежуточную стадию освящения. Вплоть до данной главы он все время как бы открывал себя для критических нападок. И раньше критики цитировали его искаженно, «злословля», будто бы он учил: *И не делать ли нам зло, чтобы вышло добро?* ' (3:8). Тогда он только отклонил это обвинение, но не ответил на него. Теперь же, когда они вновь собираются для атаки, он дает отпор клеветникам. Этот ответ является темой главы 6.

В чем же заключался смысл их критики? Не только в том, что Павлово

---

315 Книга Премудрости 2:23 и дал.

благовестие об оправдании по вере, а не по делам принижало значение добрых дел, утверждая их бесполезность. Гораздо хуже — острие их критики было направлено против того, что якобы оно побуждало грешить еще больше, ибо, согласно пониманию Павлом истории Израиля, закон умножал грех, а грех вел к умножению благодати (5:20 и дал.). Получалось, что следует больше грешить, чтобы дать Богу шанс проявить Свою благодать в прощении. Они задают вопрос: «Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?» (1). Подразумевается, что благовестие Павла о безвозмездной благодати в действительности поощряет беззаконие и превозносит грех, потому что обещает грешникам наивысшие блага обоих миров: они могут жить без всяких ограничений для себя в этом мире и не страшиться возмездия в будущем.

Людей с такими взглядами принято называть «антиномистами», так как они противопоставляют себя нравственному закону *(nomos),* воображая, что могут обойтись без него. В истории церкви антиномизм известен с давних времен. Мы встречаем его еще в Новом Завете у лжеучителей, которых Апостол Иуда охарактеризовал как «нечестивых, обращающих благодать Бога нашего в повод к распутству и отвергающихся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа» (Иуд. 4). Признавая, однако, антиномизм в других людях, мы не должны закрывать глаза на него в самих себе. Разве мы никогда не пытались оправдать наши дурные поступки тем, что Бог простит их?

Чрезвычайно важно и то, что противники Павла обвинили его в антиномизме, и то, что он не торопился ответить им, не прервал своего повествования и даже не изменил его характера. Это действительно свидетельствует, что он проповедовал Евангелие благодати не по делам. В противном случае он не имел бы и оппонентов. То же самое происходит и в наше время. Как только мы начинаем благовествовать, как и Павел, акцентируя безвозмездность благодати и невозможность самоспасения, мы обязательно провоцируем обвинение в антиномизме. Если критические стрелы в нашу сторону отсутствуют, значит мы проповедуем не то же, что Павел.

Ответ Павла оппонентам таков: Божья благодать не только прощает грехи, но и отторгает нас от возможности грешить, потому что благодать не только дает оправдание, она делает больше — дарует святость. Она объединяет нас с Христом (1–14), она вводит нас в новое рабство — рабство праведности (15–23). Указанные две части главы 6 тесно взаимосвязаны, и здесь можно выделить как минимум пять пунктов.

Первое. Обе половины главы продиктованы сначала чувством восхищения избытком благодати (стихи 1 — 14) — «стала преизобиловать благодать… дабы благодать воцарилась» (5:20 и дал.), а потом (стихи 15–23) уверенностью, что «мы не под законом, но под благодатью» (15).

Второе. В обеих частях главы есть один и тот же вопрос о грехе в отношении благодати. Стих 1: «Что же скажем? Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?» И стих 15: «Что же? Станем ли грешить, потому что мы под законом, а не под благодатью?» Другими словами, не подрывает ли благодать этические обязательства и не поощряет ли безрассудный фех?

Третье. В обеих частях мы видим одну и ту же реакцию на этот вопрос — возмущение, негодование, даже ужас в восклицаниях «Боже сохрани» (2,15, АВ), «Ни в коем случае!» (ПНВ, НМВ), «Нет, нет!» (НАБ), «Конечно, нет!» (ПАБ), «Как отвратительно!» (ДБФ).

Четвертое. В обеих частях выявляется одна и та же причина задаваемого антиномистами вопроса — это невежество, в частности, касающееся начальных стадий вхождения в христианство. Стих 3: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?» Стих 16: «Неужели вы не знаете, что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь, или рабы греха к смерти, или послушания к праведности?» Если бы они понимали значение своего крещения и обращения, они бы никогда не задали этого вопроса.

Пятое. В обеих частях главы говорится о радикальном отличии между нашей прежней жизнью до обращения и до крещения и нашей новой жизнью, последовавшей за обращением и крещением, и, следовательно, об абсолютной неуместности греха в жизни обращенных верующих. В обеих задается контрвопрос: «Мы умерли для греха, как же нам жить в нем?» (стих 2). «Мы предложили себя в рабы праведности; как же нам отречься от своих обязательств?» (парафраз стиха 16).

Рассмотрев пять этих моментов в двух частях главы 6 Послания к Римлянам (1–14 и 15–23), мы теперь можем перейти к более подробному исследованию обоих текстов.

a. Соединение с Христом, или логический смысл нашего крещения (1—14)

Павел начинает со страстного отрицания идеи, что Божья благодать вручает нам лицензию на согрешения. *Что же скажем ?оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак* (1). Но что дает основание для такого категорического суждения? На первый взгляд, логика на стороне антиномистов, поскольку чем больше мы грешим, тем больше возможностей у Бога явить Свою благодать. Какова же логика Апостола? Поскольку первая половина главы 6 представляет собой как бы плотный пакет аргументов, то, вероятно, будет целесообразно разложить их на 8 пунктов.

1. Мы умерли для греха. Это фундаментальное суждение в учении Павла. Как же нам жить в том, для чего мы умерли (2)?

2. Наша смерть для греха произошла при нашем крещении, соединившим нас с Христом в Его смерти (3).

3. Разделив с Христом Его смерть, мы также разделяем Его воскресение к обновленной жизни, чего хочет от нас Бог (4–5).

4. Наше прежнее «я» распято вместе с Христом для того, чтобы мы освободились от рабства греху (6—7).

5. Как смерть, так и воскресенье Иисуса имеют решающее значение: Он умер для греха раз и навсегда, но Он вечно жив для Бога (8—10).

6. Мы должны осознать, что теперь мы то же, что Христос, а именно «мертвы для греха, но живы для Бога» (11).

7. Освободившись от власти смерти, мы должны предложить наши тела Богу как орудия праведности (12–13).

8. Грех больше не властвует над нами, потому что радикально изменился наш статус — от пребывания «под законом» в пребывание «под благодатью». Благодать не способствует греху — она исключает его (14).

Рассмотрим теперь эти 8 пунктов более детально.

(a1) «Мы умерли для греха» (2)

Павел использует эту фундаментальную истину для уверенной отповеди антиномистам. *Они* говорят, что верующие могут оставаться в грехе — *он* говорит, что они умерли для него. Итак, «как же нам жить в нем?» (2). В греческом тексте глагол стоит в простом будущем времени *(zesomen),* значит, предложение следует переводить: «Мы умерли для греха [прошедшее время], как же мы будем жить в нем?» (будущее время). Павел имеет в виду не буквальную невозможность греха в верующих, но утверждает его моральную несовместимость с ними. Дж. Б. Филлипс подхватывает: «Мы, которые умерли для греха, — как же *сможем* мы жить в нем?»

Павел указывает на полную аномальность жизни во грехе после того, как мы умерли для него. Что же имеет он в виду, говоря о том, что мы «умерли для греха?» Сначала рассмотрим *одно широко распространенное заблуждение.*

Вскоре после моего собственного обращения я усвоил следующую модель преобразования. Когда мы умираем, прекращают действовать наши пять органов чувств: мы больше не в состоянии осязать, определять вкус, видеть, обонять или слышать. Мы теряем полностью способность чувствовать и реагировать на внешние раздражители. Следовательно, умерев для греха, мы становимся нечувствительными к нему. Например, увидев собаку или кошку, лежащую в водосточной канаве, мы не можем знать, жива она или мертва, пока не дотронемся до нее ногой. Если она жива, реакция будет мгновенной: животное вскочит и убежит. Если же она мертва, никакой реакции не последует.

Согласно этой популярной теории, умерев для греха, мы становимся так же нечувствительны к нему, как нечувствителен труп к физическому раздражителю. Обоснование этому находят в стихе 6, где говорится, что наша прежняя сущность была каким–то образом распята с Христом, потому что Он понес на Себе не только нашу вину, но и нашу «плоть», нашу падшую природу. Она была прибита ко Кресту и убита, и наша задача (сколько бы факторов ни свидетельствовало об обратном) состоит в том, чтобы считать ее мертвой (1). Некоторые комментаторы придерживаются этой точки зрения. К. Дж. Воган, к примеру, писал: «Мертвый человек не может грешить.

А вы мертвы < ...> Будьте такими же безразличными, нечувствительными ко всякому греху, каким является умерший»[316]. Аналогично писал Х. П. Лиддон: «Этотглагол *apothanein* (умереть), по всей вероятности, и подразумевает христианина, который так же безразличен ко греху, как покойник — к предметам чувственного мира»[317]. Сэнди и Хедлэм заявляет: «Таким же образом и вы, христиане, смотрите на себя как на мертвых, холодных и неподвижных, подобно трупу, во всем, что касается греха»[318]. Дж. Б. Филлипс говорит: «о мертвеце можно с уверенностью сказать, что у него абсолютная

316 Воган. С. 117, 123.

317 Лиддон. С. 108 и дал.

318 Сэнди, Хедлэм. С. 155.

невосприимчивость ко греху» (7) и что мы должны относиться к себе как «к мертвым для искушения и власти греха» (11).

Впрочем, существует как минимум три неоспоримых аргумента против этого популярного мнения. Во–первых, такой взгляд несовместим со смыслом смерти Христа. Выражение «умерли для греха» или «мертвы для греха» встречается в этом разделе дважды в отношении христиан (2, 11) и однажды — в отношении Христа (10). Воспользуемся известным принципом толкования, приняв за факт, что фраза, повторяющаяся в контексте, имеет одинаковое значение. Следовательно, мы должны найти такое объяснение смерти для греха, которое было бы справедливо и в отношении Христа, и в отношении христиан. Что же тогда хотел сказать Павел фразой *Христос умер однажды для греха* (10)? Естественно, не то, что в какой–то момент времени Он стал нечувствителен к нему, поскольку это означало бы, что до этого момента Он на него реагировал. Несомненно, искушения Его были реальными. Но разве был наш Господь Иисус Христос прежде настолько жив для греха, чтобы Ему потребовалось умереть для него на кресте решительно раз и навсегда? Это было бы невообразимой клеветой на сущность Его характера.

Во–вторых, это положение несовместимо с заключительными заявлениями Павла. Если наша греховная природа полностью умерла, или мы умерли для нее, так что мы больше не реагируем на искушения, тогда для чего понадобилось Апостолу наставлять нас: *...да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях* его (12), и *не предавайте членов ваших греху...* (13)? Тогда не нужно было ему в последующих главах Послания к Римлянам побуждать нас «отвергнуть дела тьмы» и «попечения о плоти не превращать в похоти» (13:12,14). Зачем ему было писать такое, если бы наша падшая природа была мертва и не имела желаний или мы обладали бы «непорочным нравом», полностью лишенным греховной наклонности?

В–третьих, это несовместимо с христианским опытом. Важно заметить, что Павел в этих стихах говорит не о малой части христиан, обладавших исключительной святостью. Он говорит обо всех христианах, уверовавших и крестившихся во Христа (2–3). Поэтому, что бы ни представляла собой «смерть для греха», она есть нечто, присущее всему христианскому народу. Но все ли представители Божьего народа «мертвы для греха» в смысле отсутствия реакции на его искушения? Нет. И жизнеописания людей в Священном Писании, и исторические биографии, наряду с нашим собственным опытом, свидетельствуют об обратном. Где уж говорить о смерти или хотя бы пассивности нашей греховной природы! Она настолько жива и активна, что мы нуждаемся в постоянном понуждении не подчиняться ее желаниям, и нам дан Святой Дух, чтобы их подавлять и контролировать.

Серьезная опасность этого популярного учения заключается в том, что оно может легко привести к самообману Если мы усилием воли принуждаем «считать» себя «мертвыми для греха», то есть невосприимчивыми к нему (тогда как знаем определенно, что это не так), то мы начинаем разрываться между Священным Писанием и нашим личным опытом. Это может привести нас к искушению усомниться в Божьем Слове или, с целью оправдать свое собственное толкование его, к нечестности в оценке своего христианского опыта. Итак, подведем итог: Христос не «умер для греха» в том смысле, что стал невосприимчив к нему, так как Он никогда не был жив для греха, чтобы умирать для него.

И мы также не умерли для греха в этом смысле, потому что мы все еще *живы* для него, о чем свидетельствуют наставления Павла и наш опыт. И действительно, нам сказано «умерщвлять» нашу греховную природу и ее проявления (напр.: 8:13). Но как нам умертвить то, что уже мертво? Здесь должно быть какое–то другое, более обоснованное толкование смерти для греха, которое бы соответствовало и Христу, и христианам — *всем* христианам. Итак, обратимся теперь к *истинному значению слов Павла.*

Это широко распространенное заблуждение обнажает всю опасность построения аргументации на аналогии. В каждом случае использования аналогии необходимо знать, по какому конкретно аспекту проводится параллель или выявляется сходство. Нельзя проводить аналогии произвольно. К примеру, когда Иисус сказал, что мы должны стать как малые дети, Он не имел в виду, что мы должны воспринять все детские черты (включая незрелость, капризность и эгоистичность). Подразумевалось другое: научиться у них покорности и зависимости. Точно так же слова мы «умерли» для греха не означают, что мы должны обладать всеми особенностями мертвых людей, включая их невосприимчивость к раздражителям. Мы должны спросить самих себя: с чем конкретно проводится аналогия?

Если мы попытаемся ответить на эти вопросы, опираясь на Писание, а не на аналогию, на библейское учение о смерти, а не на свойства мертвых, мы немедленно обретем поддержку. В Священном Писании смерть представлена не в физическом, а скорее в правовом контексте; она не столько пребывание в состоянии неподвижности, сколько тяжелое, но справедливое наказание за грех. Где бы ни упоминались в Библии вместе грех и смерть, начиная с главы 2 («...ибо в день, в который ты вкусишь... [имеется в виду грех] смертию умрешь», Быт. 2:17) и кончая последними двумя главами (где судьба нераскаявшихся названа «второй смертью»), — повсюду присутствует важнейшая связь между ними: смерть как наказание за грех. Это очевидно и в Послании к Римлянам, где сказано, что грешники «достойны смерти» (1:32), что смерть вошла в мир через грех (5:12) и что «возмездие за грех — смерть» (6:23).

Возьмем вначале Христа: *...что Он умер, то умер раз и навсегда для греха* (10)[319]. Самое очевидное значение этого высказывания состоит в том, что Христос понес осуждение за грех, то есть принял смерть. Он принял вызов — понес наказание за грех, получил воздаяние за него, и сделал Он это «раз и навсегда» *(ephapax).* Это наречие многократно употребляется в Новом Завете, когда речь идет о Его искупительной смерти (напр.: Евр. 7:27; 9:12, 26, 28; 10:10; 1 Пет. 3:18). Как следствие, грех больше не может иметь никаких притязаний на Него. Итак, Бог воскресил Его из мертвых и этим показал абсолютную достаточность Его поношения за грех, и теперь Он жив вечно для Бога.

Что истинно по отношению к Христу, приложимо и к христианам, соединенным с Ним. Мы также «умерли для греха» в том смысле, что через соединение с Христом мы понесли его наказание. Некоторые могут возразить, что мы не можем понести наказание за наши грехи даже во Христе, поскольку мы не можем умереть за наши собственные грехи; Он один сделал это. Не является ли это суждение завуалированной формой

---

319 В русском переводе Библии: «Умер однажды...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

оправдания по делам? Нет, ничего подобного. Разумеется, жертва Христа за грех была вообще уникальным явлением, и мы не можем разделить с Ним Его жертвоприношение. Но мы можем разделить и разделяем с Ним Его благословения в соединении с Ним.

Итак, Новый Завет говорит нам не только о том, что Христос умер вместо нас как наш заместитель, чтобы нам никогда не пришлось умирать за наши грехи, но и о том, что Он умер за нас как наш представитель, чтобы мы могли умереть в Нем и через Него. Павел пишет в другом своем Послании, что «если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор. 5:14); то есть, если они соединены с Ним, то Его смерть стала их смертью '.

Другие толкователи доказывают, что через Свое воплощение Христос настолько полно соединился с ветхозаветной эрой, что грех получил власть над Ним, хотя Он ни разу не совершил его, и через Свою смерть Он получил свободу от власти греха (напр.: Му. С. 396 и дал.). Также и Ллойд–Джонс Мартин утверждает, что Христос «умер для господства, власти и царства греха» (т. 5. С. 103, 121) и мы «мертвы для греха» в том смысле, что «больше не находимся под его властью», потому что находимся «вне территории и юрисдикции греха» (с. 290). Тем не менее, вряд ли эти точки зрения помогают понять связь между грехом и смертью во фразе «умер для греха». То же и христиане: они не вне пределов царства греха, потому что все еще нуждаются в наставлениях, чтобы не позволять ему господствовать над ними (12).

Кажется, только Роберт Хэлдан — один из всех — понимает мысль Павла следующим образом. Он пишет, что «совершенно ошибочно считать выражение «мертв для греха» означающим «мертв для влияния греха и любви к нему». Павел имеет в виду не смерть для *власти* греха, но смерть для его *вины* в нас, то есть ради нашего оправдания»[320].

Далее Павел объясняет, каким образом мы «умерли для греха» — через крещение, которым мы соединились с Христом в Его смерти.

(а 2) «Мы… в смерть Его крестились» (3)

Неужели не знаете, —недоуменно восклицает Апостол, — *что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? (3)* . Спрашивающие, могут ли христиане свободно грешить, обнаруживают свое полное невежество в отношении сути крещения. Чтобы понять положения Павла о крещении, необходимо сделать три уточнения.

Первое. Крещение подразумевает водное погружение, если, конечно, контекст не свидетельствует об обратном. Известно, что Новый Завет говорит о других видах крещения, например, о крещении «огнем» (Мф. 3:11) и крещении «Духом» (напр.: Ин. 1:33; Деян. 1:5). Некоторые исследователи говорят, что в этом случае Павел считает крещение Духом чем–то, что соединяет нас с Христом, и цитируют 1 Послание к Коринфянам 12:13 в качестве параллельного места. Можно сказать, что везде, где встречаются термины «крещение» и «креститься» без упоминания о веществе, которым это крещение совершается, — везде имеется в виду крещение водой (напр.: Деян. 2:38: «…покайтесь, и да крестится каждый из вас…»).

320 Хэлдан. С. 239 и дал.

Где отсутствует упоминание о воде как элементе крещения, там присутствует альтернативный вариант крещения, к примеру, «Духом». Некоторые исследователи отказываются признать, что в главе 6 речь идет о водном крещении, и причина этого ясна. Они опасаются, что такой подход может открыть путь к выводу о «возрождении через крещение», то есть, что простое водное омытие во имя Троицы автоматически позволяет обрести спасение. Однако Апостол не верил в это и никогда не учил этому.

Второе. Крещение символизирует наше соединение с Христом, особенно с Христом распятым и воскресшим. Оно имеет и другие функции, включая очищение от греха и дарование Святого Духа, но его главнейшим предназначением является соединение нас со Христом. Отсюда использование предлога *eis* — *«в».* Верно, что в самом начале при появлении крещения оно совершалось во имя Отца, Сына и Святого Духа (Мф. 28:19). В других местах сказано: «во имя Господа Иисуса» (Деян. 8:16; 19:5 в противоположность 1 Кор. 1:13 — «во имя Павла») или просто «во Христа» (Гал. 3:27; Рим. 6:3). А креститься во Христа означает войти в отношения с Ним, подобно тому, как израильтяне «крестились в Моисея в облаке и в море», то есть в преданность ему как своему вождю (1 Кор. 10:2).

Третье. Крещение само по себе не обеспечивает того, что оно означает. Очевидно, что Новый Завет подразумевает под крещением очищение от грехов (Деян. 22:16), облечение в одну одежду с Христом (Гал. 3:27) или даже обретение спасения (1 Пет. 3:21). Однако все это следует рассматривать только как примеры динамичности языковых средств, придающих видимые формы тем благословениям, которые ассоциируются с крещением. Было бы нелогично заявлять, будто Апостол Павел, который на протяжении трех глав доказывал, что оправдание даруется только по вере, теперь, противореча самому себе, вдруг поменял свои убеждения и утверждает, что спасение обретается через крещение. Нет, следует отдать Апостолу должное, признав последовательность его мышления. «Ясно, что вера крещаемого является чем–то само собой разумеющимся; она не забыта и не отринута» [321].

Итак, соединение со Христом через веру, невидимым образом запечатлеваемое Святым Духом, видимым образом символизируется и скрепляется крещением. Очень важным моментом для Павла является то, что стать христианином — значит вступить в личное и жизненно важное единение с Иисусом Христом, о чем так решительно свидетельствует наше крещение. Это второй шаг.

(а3) Бог хочет, чтобы мы разделили с Христом и Его воскресение (4–5)

Стихи 3—5 посвящены смерти, погребению и воскресению Христа и нашему участию во всех трех процессах. Главной темой первой половины главы 6 является смерть и воскресение Иисуса Христа не только как исторические факты и важнейшие доктрины, но еще и как личный опыт каждого, потому что через крещение по вере мы сами участвуем в них.

Итак, читаем, что мы *в смерть Его крестились* (3б), что мы

321 Данн. Т. 38А. С. 314.

погреблись с Ним крещением в смерть (4а), *дабы как Христос воскрес из мертвых славою Отца* [то есть через явление в славе Его могущественной силы, ср.: Еф. 1:19 и дал.], *так и нам ходить в обновленной жизни* (4б), а фактически — «в новой жизни после воскресения» Христа [322]. которая начинается сейчас и завершится в день воскресения.

В стихе 5 особо подчеркивается, что мы разделяем со Христом Его смерть и воскресение, «ибо, если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения...». Что же конкретно скрывается за фразой «подобие» *(homoioma)* смерти и воскресения Христа? Этот вопрос вводил в замешательство многочисленных толкователей. То ли крещение рассматривается как символическое обозначение смерти и воскресения, то ли наша смерть и воскресение во Христе очень схожи с Его смертью и воскресением, хотя и не идентичны им. Или же следует переводить этот стих в более общих терминах, к примеру: «Так как (в крещении) мы получили уподобление Его смерти, то мы наверняка также... получим уподобление (в нашей моральной жизни) Его воскресению»[323].

Таким образом, эти стихи указывают на символическое значение крещения, однако, несмотря на его символичность, смысловое содержание остается неизменным (мы разделяем смерть, погребение и воскресение Христа). Сэнди и Хедлэм обозначили эту мысль графически: «Погружение в водную глубину, когда течение проносится сверху, — это подобие смерти; мгновенная пауза пребывания там, когда над головой шумит вода, — это как погребение; появление вновь над поверхностью воды навстречу солнечному свету и воздуху — это образ воскресения» [324].

Однако нельзя с уверенностью утверждать, что первые церемонии крещения совершались с полным погружением. На некоторых самых ранних изображениях крещения Иисуса Он изображен стоящим по пояс в воде, а Иоанн Креститель льет на Него воду. Тем не менее, в какой бы форме крещение ни проводилось, символическая истина смерти для прежней жизни и рождения для новой остается неизменной. «Другими словами, — писал К. Дж. Воган, — наше крещение есть подобие похорон»[325]. Да, похороны. И воскресение из могилы также, потому что через внутреннюю веру и внешний обряд крещения мы соединились с Христом в Его смерть и воскресение и, следовательно, разделили и связанные с ними благословения. Далее Павел анализирует подробнее следующие аспекты: значимость Его смерти (стихи 6–7) и Его воскресения (стихи 8–9), подводя черту в стихе 10.

(а4) Мы знаем, что наша старая природа была распята с Христом (6—7)

Стих 6 состоит из трех тесно связанных предложений. Нам сказано,

322 Барретт. С. 119, 123.

323 Крэнфилд. Т. 1. С. 308.

324 Сэнди, Хедлэм. С. 162 и дал.

325 Барретт. С. 120, 124.

что произошло нечто важное и должно произойти что–то еще, чтобы могло иметь место какое–то третье событие: *...зная то у что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху...* (6). Представляется, что наилучшим путем к пониманию логики Павла будет рассмотрение этих трех этапов в обратном порядке. Павел говорит, что конечная цель Бога — освобождение нас оттирании греха: *...дабы нам не быть уже рабами греху.* Это очевидно.

Но прежде чем наше спасение станет возможным, наше «тело греховное» должно быть «упразднено», и эта победа будет предшествовать нашему освобождению. Что это значит? Понятие «тело греха»[326] нельзя интерпретировать как «греховное тело» (в версии ПНВ), что наводит на мысль об оскверненности и развращенности человеческого тела как такового. Это гностическое понятие.

Библейские доктрины творения, воплощения и воскресения являют нам иное, более возвышенное отношение к нашему телу как к сосуду, сотворенному Богом с определенной целью, через который мы можем проявлять себя. Исходя из этого, возможно, что «тело греха» означает «тело, в котором доминирует грех» [327], или «тело, определяемое и контролируемое грехом»[328]. Ведь грех использует наше тело в своих грязных целях, извращая наши природные инстинкты, превращая бессонницу в лень, голод в жадность, сексуальное желание в похоть.

Другие считают, что «тело греха» — это «греховное «я» (ПАБ), наша падшая, эгоцентричная природа, а *soma* (тело) употреблено здесь как синоним слова *sarx* (плоть). Похоже, что такая версия наилучшим образом соответствует данному контексту. Далее, цель Бога: это греховное «я» должно быть «разрушено» (по версии ПНВ) или «уничтожено» (НМВ). Ечагол *katargeo* довольно многозначен: от «аннулировать» до «устранять». Поскольку в этом стихе он употреблен в отношении нашей греховной природы, а в Послании к Евреям 2:14 — в отношении дьявола и поскольку и тот, и другой живы и активно действуют, то глагол этот не может иметь значение «устранять» или «искоренять». Скорее здесь подразумевается, что наша эгоцентричная натура побеждена, парализована, обессилена.

Чтобы лучше понять, как это произошло, следует обратиться к первому предложению стиха 6, где говорится, что «наше старое «я» («наш старый человек», АВ) «распято с Ним» (то есть с Христом). Это утверждение не может относиться к нашему греховному «я» или нашей старой природе, если такое значение вкладывать в понятие «тело греха». Два разных определения не могут иметь одинаковое значение, иначе все предложение лишается смысла. Нет, «наше старое «я» подразумевает не наше низшее «я», но наше прежнее «я», того «человека, которым мы когда–то были» (НАБ), «нашу старую человеческую сущность» (ПАБ), того человека, которым мы были в Адаме. Поэтому то, что было распято с Христом, — это не часть нас самих, называемая нашей старой натурой, но

---

326 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

327 Баррегг. С. 120, 124.

328 Мюррей. Т. 1. С. 220.

весь человек целиком, каким он был прежде, до обращения. Это необходимо понять, потому что фраза «наше старое «я» было распято» (6) эквивалентна фразе «мы умерли для греха» (2)

Одной из причин сложности в понимании стиха 6 является слово «распято». Многие связывают его с Гал. 5:24, где говорится, что «те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями». Смысловая связь между этими двумя стихами, естественно, предполагает, что здесь, в стихе 6, Павел тоже говорит о распятии нашей старой природы. Однако на самом деле эти стихи совершенно различны. В Послании к Римлянам 6:6 говорится о чем–то, случившемся с нами («ветхий наш человек распят с Ним»), а в Гал. 5:24 речь идет о чем–то, совершенном нами (мы «распяли плоть...»).

Тема распятия в связи со святостью излагается Новым Заветом в двух четко очерченных направлениях. Первое — это наша смерть для греха через отождествление с Христом; второе — это наша смерть для себя через подражание Христу. С одной стороны, мы сораспялись с Христом, но с другой стороны мы сами распяли (решительно отвергли) нашу греховную природу со всеми ее желаниями и, таким образом, обновляемся в этом несением своего креста и следованием за Христом на распятие (Лк. 9:23).

Первое — это юридическая смерть, смерть как наказание за грех; второе — это моральная смерть, смерть для власти греха. Первая принадлежит прошлому, она уникальна и неповторима; вторая смерть принадлежит настоящему, она повторяется вновь и вновь постоянно. Я умер для греха (во Христе) однажды; я умираю для себя (как Христос) ежедневно. И глава 6 Послания к Римлянам как раз и посвящена первой смерти, хотя и в связи со второй, ибо вторая невозможна без первой.

Но каким образом распятие нашего старого «я» со Христом смогло парализовать наше греховное «я» и в результате привести к нашему освобождению от рабства греху? Ответ находим в стихе 7: *Ибо умерший освободился от греха.* Такой перевод дают АВ, ПНВ и НМВ. Но такое толкование, как кажется, не вполне правомочно, поскольку «освободился» — это перевод глагола *dedikaiotai,* означающего «оправдался». Хотя, согласно косвенным данным ранней иудейской литературы, *dikaiod* мог иметь значение «освобождать или очищать» (АГ). Но в греческом языке есть замечательное слово со значением «освобождать» — *eleutheroo,* которое использовано Павлом в стихах 18 и 22, а *dikaiod* встречается 15 раз в Послании к Римлянам и 25 раз в Новом Завете, причем, во всех случаях в своем истинном значении «оправдать». Следовательно, нет сомнений, что этот стих следовало перевести так: «тот, кто умер, оправдан от своего греха». Но каким же конкретно образом наша смерть и последующее оправдание (7) стали основанием нашего освобождения от греха (6)?

Единственный путь к оправданию от греха — это расплата за него, которую должен понести либо сам грешник, либо заместитель его, назначенный Богом. Нет другого пути, кроме одного: кто–то должен понести наказание за грех. Как может быть оправдан человек, осужденный за преступления и приговоренный к тюремному заключению? Только отбыванием срока наказания за свое преступление в тюрьме. Отбыв срок, он может покинуть тюрьму оправданным. Ему больше не надо бояться полиции и властей, потому что требования закона удовлетворены. Он получил оправдание. Тот же принцип остается

и при вынесении смертного приговора. Нет другого способа оправдаться, кроме одного — понести наказание. Могут возразить, что в этом случае понести наказание не значит получить освобождение. И это было бы верно, если бы речь шла о наказании уголовного преступления на земле. Как только убийца казнен (в странах, где действует смертный приговор), жизнь его оканчивается. Он больше не может жить на земле в состоянии оправдания, как может преступник, отбывший срок тюремного наказания. Но наше христианское оправдание тем и замечательно, что за нашей смертью следует воскресение, после которого мы можем жить жизнью оправданного человека, заплатившего за свой грех, подвергшись смертной казни (во Христе и через Христа).

Итак, с нами дело обстоит следующим образом. Мы заслужили смерть за свои грехи. И фактически мы умерли, хотя не в лице нас самих, но в лице человека Иисуса Христа, нашего заместителя, умершего вместо нас, с Которым мы соединились по вере через крещение. И, будучи с Ним едины, мы и воскресли вновь. Так что прежняя жизнь в грехе окончена, потому что мы умерли для нее, и началась новая жизнь — жизнь оправданных грешников. Наша смерть и воскресение с Христом делают наше возвращение назад невозможным. В этом–то смысле наше греховное «я» лишено силы и мы освобождены.

(а5) Мы верим, что будем жить вместе с Христом (8—10)

В стихах 6–7 детально рассматривался смысл смерти Христа для нас, то есть что наша прежняя природа была распята вместе с Ним. Теперь в стихах 8—9 все внимание обращено на смысл Его воскресения, и опять же по отношению к нам, то есть что мы будем также и живы с Ним. *Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним* (8). Толкователи разошлись во мнениях о глаголе «жить будем»: имеет ли он логический смысл (будущее относительно смерти, предшествовавшей ему) или хронологический (будущее относительно настоящего момента). В первом случае смысл таков — мы разделяем жизнь со Христом сегодня; во втором — мы разделим с Ним и воскресение в последний день.

Вряд ли Павел мысленно разделял эти два аспекта. Далее он скажет, что после того, как мы исполнились Святым Духом, наш «дух жив» и наше «тело мертво для греха» (8–10 и дал.). Жизнь — это предстоящее воскресение; воскресение — это завершенная жизнь.

Гарантия непрерывности нашей новой жизни, начавшейся сейчас и продолжающейся вечно, заключена в воскресении Христа. Мы знаем, *что Христос, воскресши из мертвых, уже не умирает* (9 а). Дело в том, что Он не был оживлен, возвращен к жизни, как Лазарь, который все равно должен был опять умереть; Он был воскрешен, вознесен на совершенно новый уровень бытия, откуда уже нет возвращения: *смерть уже не имеет над Ним власти* (96). Освободившись от рабства смерти, Он вышел из–под ее юрисдикции навсегда. Вот так говорит об этом Сам вознесенный в славу Господь: «И живый; и был мертв, и се, жив во веки веков...» (Откр. 1:18).

Далее Павел в изящной форме резюмирует свои рассуждения о смерти и воскресении Иисуса. Подчеркивая их абсолютную неразрывность, он, тем не менее, отмечает радикальное различие между ними. *Ибо, что Он умер, то умер однажды для греха, а что живет, то живет для Бога* (10). Здесь указана разница во времени (смерть за грех и

понесение наказания в прошлом; жизнь для Бога, пребывание в Его славе — в настоящем). Указана также и разница в самом качественном аспекте двух событий (смерть «однажды» как одиночное явление; воскрешенная жизнь как непрерывное состояние). Эти различия очень важны не только для нашего понимания совершенной Христом работы, но и для нашего христианского возрастания, которое через соединение наше с Христом начинается со смерти для греха раз и навсегда и продолжается бесконечно в нашем служении Богу.

Здесь может оказаться полезным такой простой пример. Представим себе престарелого верующего человека по имени Джон Джонс, который оглядывается на всю свою прожитую жизнь. Эта жизнь разделена на две части его обращением: его старое «я» (до обращения) и его новое «я» (после обращения). Это не два разных человека, но две следующих друг за другом жизни. По вере через крещение Джон Джонс соединился с Христом. Его старая природа умерла вместе с Христом для греха, наказание за него понесено и окончено. Но в то же время Джон Джонс воскрес вместе с Христом как новый человек, чтобы жить новой жизнью для Бога. Джон Джонс — это всякий верующий. Мы — Джоны Джонсы, если мы едины со Христом. Мы умерли со Христом (6–7); мы воскресли со Христом (8–9). Наша старая жизнь окончилась вместе с юридической смертью, которую эта наша жизнь заслужила; наша новая жизнь началась с воскресения.

(а6) Мы должны считать себя мертвыми для греха, но живыми для Бога (11)

Эту мысль можно пояснить следующим образом. Если смерть Христа была смертью для греха (а она была) и если Его воскресение было воскресением для Бога (а так и было), если через крещение по вере мы соединились со Христом в Его смерти и воскресении (что и случилось), то, значит, мы сами умерли для греха и воскресли для Бога. Именно поэтому мы должны «считать себя» (АВ), «видеть себя» (ПНВ), «относится к себе» (НАБ), «смотреть на себя»(ДБФ) и «рассматривать себя» (НМФ) «мертвыми для греха, живыми же для Бога во Иисусе Христе, Господе нашем» по причине соединения с Ним.

Такое «считать себя» не имеет ничего общего с «заставлять себя». Не нужно копаться в своей вере, чтобы в итоге поверить, что у нас ее нет. Нам не нужно притворяться, что наша старая природа умерла, если мы определенно знаем, что это не так. Вместо этого нам надо запомнить, что наша прежняя природа действительно умерла с Христом, чем и завершилось ее существование. Нам следует осознать, кем мы теперь фактически являемся — *мертвыми для греха и живыми для Бога* (11), как Христос (10). Как только мы поймем, что наша прежняя жизнь окончена, все счета оплачены, долги отданы и закон удовлетворен, нам больше уже не захочется иметь с нею ничего общего.

Давайте снова вернемся к Джону Джонсу. Мы видели, что его жизнь разделилась на две половины, а его биография — на два тома. Первый том оканчивается юридической смертью его старого «я»; второй том начинается с его воскресения. Он должен помнить это. Павел призывает его не делать вид, но размышлять и помнить. Ему нужно постоянно напоминать себе: «Том 1 давно закрыт. Сейчас я живу в томе 2. Невозможно вновь открывать том 1, будто я никогда не умирал и не

воскрес с Христом».

Может ли замужняя женщина жить так, как будто она все еще не замужем? Возможно, да. Но пусть она вспомнит, кто она теперь. Пусть она почувствует обручальное кольцо на своем пальце — символ ее новой жизни со своим мужем, и ей захочется жить соответственно. Могут ли возрожденные христиане жить так, будто они все еще в своих грехах? Возможно, да, во всяком случае какое–то время. Но пусть они вспомнят, кто они теперь. Пусть они вспомнят свое крещение — символ соединения в новой жизни с Христом, и они захотят жить по–новому.

Таким образом, ключ к новой жизни находится в нашем разуме. Это знание (6), что наша прежняя сущность была распята с Христом при крещении в Его смерть и воскресение, и понимание (11, ПНВ), что во Христе мы мертвы для греха и живы для Бога. Мы должны вспоминать, размышлять, охватывать мысленно, укладывать эти истины в своем разуме до тех пор, пока возврат к прошлому для нас станет немыслимым. Для возрожденных христиан возврат к прежнему образу жизни так же невозможен, как невозможен для взрослого человека возврат в детство, а для женатого человека возврат к холостой жизни или как для освобожденного узника возврат в его тюремную камеру. И все потому, что наше соединение с Иисусом Христом отвратило нас от прежней жизни и обратило к новой. Наше крещение подобно двери между двумя комнатами, закрывшейся в одну и открывшейся в другую. Мы умерли и воскресли. Как же можем мы жить в том, для чего мы уже мертвы?

(а 7) Итак, мы должны представить себя Богу (12—14)

Словом «итак» начинается заключительная часть логических построений Павла. Поскольку Христос умер для греха и живет для Бога и через соединение с Ним мы сами «мертвы для греха и живы для Бога» и должны «считать»[329] себя таковыми, то все наше отношение к греху и к Богу должно измениться. Не предавайте себя *греху* (13а), потому что вы умерли для него, но предавайте себя *Богу* (13б), потому что вы воскресли, чтобы жить для Его славы. В этом заключается смысл данных стихов.

Наставление Павла имеет как отрицательный, так и положительный аспекты, прекрасно дополняющие друг друга. Сначала отрицательный: *Итак да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его* (12). Прилагательное «смертный» подразумевает наше физическое тело. Не все его желания греховны, как было в случае с выражением «тело греха» (6), но грех может использовать наше тело как плацдарм, с которого он управляет нами. Поэтому Павел призывает нас восстать против греха. «Именно потому, что мы «освобождены от греха», мы должны сражаться с ним»[330]. Римские христиане «должны восстать во имя своего праведного господина — Бога — против возрождающейся власти греха» [331].

---

329 В русском переводе Библии: «почитать». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

330 Найгрсн. С. 263.

331 Крэнфилд. Т. 1. С. 316 и дал.

Далее следует еще одно назидание Апостола, данное в отрицательной форме: *И не предавайте членов ваших греху в орудие неправды* (13а). Так как тело опять же является материальной реальностью, его «члены» *(mele)* — это части его и органы (глаза, уши, руки, ноги), однако сюда включены, по всей вероятности, и человеческие способности и качества, которые могут быть использованы грехом как «орудия неправды». Слово *hop la* обозначает «орудия», любые приспособления или инструменты. Но некоторые считают, что грех здесь можно представить персонифицировано как военного командира, способного, при случае, сделать наши органы и функции «боевыми орудиями» (ср.: Рим. 13:12; 2 Кор. 6:7; 10:4).

Вместо того чтобы сдаться греху, позволив ему царствовать в нашем теле, Апостол предлагает нам положительную альтернативу — *представить себя Богу* (136). Если указание не предавать себя греху было дано в настоящем времени, чем подчеркивалось, что мы не должны продолжать грешить, то в побуждении предоставить себя Богу использован завершенный вид действия, что весьма примечательно[332].

Конечно, это не следует рассматривать как раз и навсегда совершившийся факт, однако в любом случае речь идет об «осознанном и решительном шаге»[333]. И в своих запретах, и в своих наставлениях — везде под представлением самих себя Богу Павел понимает предоставление Богу «членов» нашего тела (то есть опять же его частей и качеств), на этот раз как «орудий праведности».

Все эти назидания Павла имеют одно основание: мы — *ожившие из мертвых* (136). Логика его ясна. Поскольку мы умерли для греха, то немыслимо, чтобы мы снова позволили греху царствовать в нас или предоставили себя ему. Поскольку мы живы для Бога, то логично, что мы должны предоставить самих себя и свои качества Ему. В данном отрывке от начала до конца звучит тема жизни и смерти, скорее смерти и жизни. Христос умер и воскрес. Мы умерли и воскресли вместе с Ним. Поэтому мы должны считать себя мертвыми для греха и живыми для Бога. И, как воскресшие после смерти, мы должны предоставить себя на служение Ему.

Далее Апостол продолжает истолковывать причины того, что мы должны предоставить себя не греху, но Богу. «Грех не должен над нами господствовать» (здесь слышится уверенность, обещание, но не приказ). Почему же нет? *Ибо вы не под законом, но под благодатью* (14). Вот где скрывается секрет свободы от греха. Закон и благодать — это главные принципы старого и нового жизненного порядка, соотносимые с Адамом и Христом. Быть «под законом» означает обязаться соблюдать его и, следовательно, попасть под его проклятие (Гал. 3:10). Быть «под благодатью» означает признать нашу зависимость от совершенной Христом работы для спасения и, следовательно, быть оправданными (не осужденными), а, значит, и освобожденными. Потому что «те, кто ощутил свое освобождение от осуждения, имеют свободу противиться власти

---

332 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

333 Данн. Т. 38А. С. 338.

греха с новой силой и смелостью»[334].

Итак, первая половина главы 6 включает две главные темы: греха и благодати. В стихе 1 задан вопрос: умножается ли благодать грехом? В последнем стихе (14) дан ответ: напротив, благодать обезоруживает грех и даже исключает его. Грех умножается законом (5:20); благодать же всегда противодействует ему.

Благодать призывает нас к святости. Именно эту мысль высказал Уильям Тиндал в конце своего «Пролога к Посланию к Римлянам» (1526):

> «Итак, читатель, запомни, что Христос искупил тебя не для того, чтобы ты продолжал гневить Бога; и Он умер из–за твоих грехов не для того, чтобы ты продолжал жить в них; не для того Он очистил тебя, чтобы ты снова, как свинья, вернулся к своей прежней луже, но для того, чтобы ты стал новым творением и жил новой жизнью, исполняя волю Бога, но не плоти».

б. Покорившиеся Богу, или логика нашего обращения (15–23)

Очевидно, что стих 15 *(Станем ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью?)* прямо параллелен стиху 1 («Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?»). Разумеется, есть различие между согрешением и упорствованием во грехе, а также между согрешением, *чтобы* умножилась благодать, и согрешением *потому, что* мы под благодатью. Но эти различия не очень значительны. В обоих стихах по большому счету ставится один и тот же вопрос: санкционируется ли грех благодатью, и даже более — поощряется ли он ею? И в обоих случаях у Апостола вырывается одно и то же страстное восклицание: «Ни в коем случае!» (2, 15) [335].

Создается впечатление, что Павел перемотал пленку назад и вновь прокручивает ее, однако теперь дважды существенно смещает акценты. Первое: хотя он продолжает развивать свое прежнее положение о том, что свобода грешить совершенно несовместима с сущностью христианства, однако в стихах 3—14 он говорит об этом в связи с нашим единством со Христом и в стихах 16–23 в связи с нашим покорением Богу. И здесь важны не столько речевые средства (напр.: «мертвые для греха, но живые для Бога», 11 и «освободились от греха и стали рабами Богу», 22), сколько то, каким образом эти изменения стали возможны. В первом случае акцент поставлен на то, что произошло с нами (мы соединились с Христом), во втором случае — что сделали мы сами (мы предоставили себя Богу для покорения Ему). Первое событие связано с нашим крещением (мы были крещены), тогда как второе справедливо названо нашим обращением (мы обратились от греха к Богу), хотя, конечно, только с помощью благодати.

---

334 Крэнфилд. Т. 1. С. 320.

335 В русском переводе Библии: «Никак!». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Во второй части главы 6 Павел рассматривает логику нашего обращения, как в первой части он делал то же самое с нашим крещением. В обоих случаях его рассуждение начинается с одного и того же выражающего изумление вопроса: «Неужели вы не знаете?» (3, 16), с которым он обращается к нам по поводу первых шагов нашей христианской жизни. Поскольку через крещение мы соединились с Христом и, как следствие, теперь мертвы для греха и живы для Бога, как же мы можем жить в грехе? Поскольку через обращение мы предоставили себя Богу, чтобы быть Его рабами, и, как следствие, покорились Ему, то как же можем мы искать свободу грешить?

(б1) Отдать себя — значит обратиться в рабство (1б)

Основной вопрос Апостола к читателям звучит так: *Неужели вы не знаете, что, кому вы отдаете себя в рабы для послушания, того вы и рабы...* ?(16а). Такая трактовка звучит довольно странно: ведь мы считаем, что римские рабы либо захватывались в войнах, либо покупались на рынках, но не отдавали себя в рабы. Но была такая вещь, как добровольное рабство. «Люди от безысходной нищеты могли предложить себя в рабство просто для того, чтобы иметь пищу и кров»[336]. Павел подчеркивает здесь, что просьба тех, кто отдавал себя таким образом в рабство, всегда удовлетворялась. Отдав себя во власть хозяина — рабовладельца, эти люди уже не могли помышлять ни о какой свободе.

То же происходит и в области духовной свободы. Предоставление себя кому–либо неизменно приводит к рабству, независимо от того, являемся ли мы *...рабами греха к смерти, или послушания к праведности* (16б). Понять, что значит «рабство греху» (Иисус говорил об этом в Ин. 8:34), а также что оно ведет к смерти (отлучению от Бога в этой жизни и в следующей), не сложно, потому что в конце главы Павел скажет о смерти как о «возмездии», которое несет с собой грех (23).

Не так легко, однако, понять смысл его не столь явных параллелей. Дело в том, что альтернативой выражению «рабы греха» можно считать выражение «рабы Христа», а не «рабы послушания»; альтернативой «смерти», очевидно, следует считать «жизнь», а не «праведность». Но понятие «повиновение послушанию» достаточно драматично передает мысль о том, что послушание — это сама сущность рабства, а «праведность», как оправдание, есть синоним жизни (ср.: 5:18).

Во всяком случае, не вызывает сомнений общее значение этого суждения Павла. Обращение — это полная отдача себя; отдача себя неизбежно ведет к рабству; рабство требует тотального, радикального и абсолютного подчинения. Как сказал Иисус, никто не может служить двум господам (Мф. 6:24). Так что сами мы отдали себя полностью Ему как Его рабы; мы безусловно и полностью в Его распоряжении, и невозможно отвернуться от этого. Избрав себе господина, мы лишаемся выбора, нам остается только одно — подчинение ему.

(б2) Практическое осуществление: обращение через обмен двумя видами рабства (17–18)

---

336 Цислер (1989). С. 167.

Обосновав, что отдать себя — значит оказаться в рабстве, Павел применяет этот принцип к своим римским читателям, напоминая им, что их обращение произошло как замена одного типа рабства другим. И в самом деле, в жизнях их произошла такая радикальная перемена, что он не может не воздать непроизвольную хвалу Творцу: *Благодарение Богу!* Затем он обобщает их опыт, подразделив его на четыре ступени: чем они были прежде *{рабы греха),* что совершили (*от сердца стали послушны),* что произошло с ними *{освободились же от греха...)* и чем они стали (*рабы праведности).*

Итак, вначале *вы были... рабами греха* (17а). Павел не подбирает слова. Все люди — рабы, и есть только два вида рабства: греху и Богу. Обращение — это поворот от первого ко второму. Второе: *вы... от сердца стали послушны тому образу учения, которому предали себя* (17б). Это довольно нетрадиционное описание процесса обращения. Что они «стали послушны» — вполне понятно, поскольку подлинным ответом на благовестие является «послушание веры» (1:5, ПНВ). Но здесь то, чему они покорились, — не Бог и не Христос, но некий «образ [«стандарт», ПНВ] учения». Вероятно, это был «образец здравого учения» (2 Тим. 1:13) или собрание апостольских наставлений, которые включали, по–видимому, основную доктрину благовестия (напр.: 1 Кор. 15:3 и дал.) и основы этики (напр.: 1 Фес. 4:1 и дал.). Для Павла обращение — это не только уверование во Христа, но уверование в истину и признание ее (о «веровании истине» см.: 2 Фес. 2:12 и дал.; 1 Тим. 4:3; о «познании истины» см.: Ин. 8:32; 1 Тим. 2:4; 2 Тим. 2:25 и Тит. 1:11; о «покорении истине» см.: Рим. 2:8; Гал. 5:7 и 1 Пет. 1:22).

Кроме того, Павел не говорил, что это учение было преподано им, но что они «предали себя» ему. Здесь он использует глагол *paradidomi,* имевший значение «предавать традицию». «Принято считать, что учение должно быть доведено до слушателей, — пишет К. К. Барретт, — а не слушатели до учения. Но христиане (как и раввины) — не приверженцы традиций; они сами сотворены по слову Бога и остаются в подчинении ему»[337]. Третий момент состоит в том, что римляне *освободились от греха* (18а), стряхнув с себя его рабство. Не стали совершенными, ибо они все еще способны грешить (напр.: 12–13), но решительным образом освобождены от господства греха и перешли под господство Бога, из царства тьмы перешли в царство Христа (Кол. 1:13). И последнее: они стали *рабами праведности* (186). И настолько радикально это благодатью и силою Бога совершенное обращение от рабства греху в рабство праведности, что Павел не может удержаться, чтобы не вознести Ему славу.

(б3) Аналогия: оба вида рабства динамичны (19)

Стих 19 начинается с подобия извинению, приносимому за «рассуждение человеческое», которым он воспользовался, описывая обращение. Ведь «рабство» — это метафорический образ, не совсем подходящий и не точно передающий смысл христианской жизни. Он адекватно изображает лишь исключительность нашей зависимости от господства Христа, но ничего не говорит ни о легкости Его бремени, ни о

---

337 Барретт. С. 132.

нежности Его руки, хранящей нас (Мф. 11:29 и дал.), ни об освобождающей силе Его служения. Для чего же Апостол использует его? Он поясняет: «Потому что вы слабы в вашей естественной сущности» *(sarx* — «плоть») или «из–за вашей естественной ограниченности» (19а, ПНВ). Ссылка на «слабость» и «ограниченность» предполагает греховность ума человеческого (отчего они глухи к слушанию) или греховность их свойств (отчего они доступны искушениям и отчего им необходимо напоминать о послушании, которому они предоставили себя).

После столь чувствительного замечания, Павел продолжает сопоставление и противопоставление двух видов рабства. На этот раз он проводит между ними аналогию («Как…, так и…») ввиду того, что они оба развиваются. Ни то, ни другое рабство не являются статичными, но оба динамичны, причем одно постоянно деградирует, а второе постоянно совершенствуется. *Как предавали вы члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию…* [буквально «от беззакония к беззаконию» или «способствуя анархии в морали», НАБ, ПАБ], *так ныне представьте члены ваши* [что вы уже сделали и у вас хватит мудрости делать это вновь] *в рабы праведности на дела святые* (196, *hagiasmos* — процесс освящения, то есть изменения в подобие Христу). Таким образом, несмотря на то что два вида рабства противопоставлены здесь, показана также и некоторая аналогия между мрачным процессом нравственного разложения и славным процессом нравственного преобразования.

(б4) Парадокс: рабство — это свобода, а свобода есть рабство (20–22)

Сопоставление и противопоставление двух видов рабства продолжается. На этот раз Апостол подчеркивает, что каждое рабство является разновидностью свободы, хотя одна из них истинна, а другая — ложна. Аналогично каждая свобода является разновидностью рабства, хотя одна свобода ведет к деградации, а другая возвышает. С одной стороны, пишет Павел, *…когда вы были рабами греха, тогда были свободны от праведности* (20), хотя такой вид свободы можно скорее назвать лицензией. С другой стороны, он говорит: *Но ныне, …вы освободились от греха и стали рабами Богу…* (22а), хотя этот вид рабства скорее можно назвать свободой. Чтобы объективно оценить притязания на истинность обоих видов рабства (или свободы), необходимо дать оценку приносимой ими *прибыли,* то есть «плода». Негативные плоды рабства греху и свободы от праведности — это угрызения совести в настоящем (чувство вины за «дела, каких ныне сами стыдитесь» или «которые вводят вас в краску при воспоминании о них», ДБФ) и «смерть» — в конце (21). Здесь «смерть», очевидно, означает вечную смерть в изоляции от Бога в аду, который в книге Откровение назван «второй смертью» (напр.: Откр. 20:14; 21:8). «Но ныне», — продолжает Павел, — положительные плоды свободы от греха и рабства Богу — это «святость» в настоящем и «жизнь вечная» — в конце (226), что значит дружеское общение с Богом в Его обители. Таким образом, эта свобода, отменяющая смерть, и есть рабство, порождающее жизнь.

(б5) Заключение: окончательное противостояние (23)

В этом последнем стихе главы Павел продолжает проводить резкую

антитезу между грехом (персонифицированным) и Богом, представляя их альтернативными «рабовладельцами», в подчинении у которых находятся все люди. Те, кто в Адаме, служат греху, а те, кто во Христе, служат Богу Он повторяет свое предостережение о том, что эти два рабства постоянно противоположны друг другу, что конечные уделы, к которым они ведут, тоже диаметрально противоположны — «смерть» или «жизнь вечная». Новой здесь является еще одна — третья — антитеза. Противопоставляются условия контракта, предлагаемые обоими «рабовладельцами» своим рабам: *Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь венная во Христе Иисусе, Господе нашем* (23).

Итак, грех платит свою цену *(возмездие,* ты получаешь то, что заслужил), но Бог дает бескорыстный «дар» (ты получаешь то, чего не заслужил). Слово *opsonia* означает обычно денежное «жалование, выплачиваемое солдату» (АГ), но в данном контексте, по всей вероятности, это «карманные деньги, которые позволено иметь рабам»[338]. Тогда как *charisma* — это дар Божьей благодати.

Значит, если мы выбираем то, чего мы заслуживаем, то это — только смерть; в противоположность — вечная жизнь — дар от Бога, совершенно бесплатный и незаслуженный. Единственным основанием для благословения этим даром есть искупительная смерть Христа, а единственным условием получения его является наше пребывание в «Иисусе Христе, Господе нашем», то есть личное соединение с Ним по вере.

Иными словами, мы имеем дело с двумя типами жизни, абсолютно противоположными друг другу. Иисус уподобляет один из них широкой дороге, ведущей к разрушению, другой — узкой дороге, ведущей к жизни (Мф. 7:13). Павел называет их двумя видами рабства. По рождению мы пребываем в Адаме — рабы греха; по благодати и вере мы — во Христе — рабы Бога. Зависимость от греха не даст ничего, кроме стыда и продолжающейся моральной деградации, которая оканчивается заслуженной смертью. Зависимость от Бога же дает драгоценный плод всевозрастающей святости, кульминацией которой является безвозмездный дар жизни.

* * *

Оглядываясь назад на главу 6 Послания к Римлянам, мы видим, что обе ее половины начинаются почти одним и тем же вопросом: «Оставаться ли нам в грехе?» (1) и «Станем ли грешить?» (15). Этот вопрос использовался клеветниками, пытавшимися скомпрометировать благовестие Павла; с тех самых пор и до сего дня он задается врагами Благой вести, его же часто нашептывает нам в уши самый злобный из всех врагов благовестия — сам дьявол. Как в Эдемском саду он спросил Еву: «Подлинно ли сказал Бог: «не ешьте...?» (Быт. 3:1), точно так же и в наше сознание он внедряет эту мысль: «Отчего не грешить? Продолжайте! Будьте свободны! Вы же под благодатью. Бог простит вас». И нашей первой реакцией должно быть бескомпромиссное «Ни за что!» Но мы должны пойти дальше и обосновать это заявление, поскольку существует твердый, логичный, неопровержимый аргумент для

338 Цислер (1989). С. 171.

отражения хитросплетений дьявола, аргумент, с помощью которого Павел приближает свою высокую теологию к нам, низводя ее до уровня нашего ежедневного практического опыта. Этот аргумент состоит в следующем: мы всегда должны помнить, кто мы внутренне (пережившие обращение) и кто мы внешне (получившие крещение). Мы едины со Христом (1–14); мы рабы Бога (15–23); мы соединились с Христом через крещение и приняли рабство Богу, добровольно предоставив себя через обращение. Неважно, чему мы придаем больше значения — крещению или вере, суть дела не меняется. Будучи в единстве со Христом, мы «мертвы для греха, но живы для Бога» (11); будучи рабами Бога, мы *ipsofacto* приняли послушание (16), обрекли себя на «абсолютную зависимость, абсолютное подчинение, абсолютную подотчетность, из чего и складывается жизнь под благодатью» [339]. Невозможно представить, чтобы мы пожелали оставить все это и начали упорствовать в грехе, полагаясь на благодать. Сама эта мысль нестерпима и к тому же противоречива по своей сути.

Следовательно, в своей практической жизни нам необходимо постоянно напоминать себе, кто мы. Нам необходимо учиться говорить с собой и задавать себе такие вопросы: «Разве ты не знаешь? Разве ты не знаешь, что значит твое обращение и твое крещение? Что ты соединился с Христом в Его смерти и воскресении? Разве ты не знаешь, что ты отдал себя в рабство Богу и посвятил себя послушанию Ему? Разве ты не знаешь всего этого? Ты не знаешь, кто ты?» Мы должны продолжать вновь и вновь испытывать себя этими вопросами до тех пор, пока не ответим себе: «Да, я знаю, кто я. Я — новая личность во Христе, и я буду жить в согласии с Ним под благодатью Бога».

28 мая 1972 года в Париже умер герцог Виндзорский, некоронованный король Эдвард VIII. В тот же вечер телевидение рассказывало об основных событиях его жизни. Были показаны фрагменты из прежних фильмов, где он отвечал на вопросы о своем воспитании, кратком правлении и отречении от престола. Вспоминая о своем детстве, когда он был принцем Уэльским, он сказал: «Мой отец (Король Георг V) был очень строг. Иногда, когда я совершал какой–нибудь проступок, он наставлял меня так: «Дорогой мой мальчик, ты всегда должен помнить, кто ты есть». Я убежден, что наш небесный Отец говорит то же самое каждому из нас каждый день: «Мое дорогое дитя, ты должно всегда помнить, кто ты есть».

7:1–25
10. Божий закон и христианская жизнь

Глава 7 Послания к Римлянам хорошо известна большинству христиан благодаря той полемике о святости, которая вызвана ею. Кто тот «бедный человек» или «ничтожное существо» (НАБ), о котором говорит стих 24? Кто он, рисующий графически точную картину своего смятения (15 и дал.), вопиющий об избавлении и затем сразу же

339 Крэнфилд. Т. 1. С. 326.

благодарящий за него Бога (25)? Является ли этот человек духовно возрожденным или нет? Если да, то является ли он (или она) нормальным или анормальным, зрелым, незрелым или скатывающимся назад верующим? Очевидно, что различные школы святости обязаны каким–то образом прийти к соглашению с этой главой апостольского учения.

Однако не очень разумно подходить к какому–либо отрывку Писания со своей собственной меркой, утверждая, что Писание отвечает на наши вопросы и направлено на удовлетворение наших нужд. Ибо это значит диктовать Писанию, вместо того чтобы слушать его. Нам надо отложить в сторону свои домыслы и основательно задуматься над историческим и культурным контекстом Писания. В этом случае у нас будет больше шансов позволить автору сказать то, что он говорит, а не принуждать его говорить то, что угодно нам. Правомерно, конечно, пытаться приложить Писание к современной жизни, но не раньше, чем проделав скрупулезный «историко–грамматический анализ».

Если мы подходим к главе 7 с должным смирением и готовностью внимать, мы тотчас увидим, что Павел занят скорее исторической стороной дела, чем личностной. Он не на вопросы представителей традиционной христианской доктрины святости отвечает, а отстаивает место закона в плане Бога. «Закон» (или «указание», «письменный кодекс») упоминается в каждом из первых четырнадцати стихов и около 35 раз во всем отрывке 7:1—8:4. Какое же место занимает закон в христианской доктрине теперь, когда Христос пришел и положил начало новой эпохе?

Прежде чем мы приступим к главе 7, следует напомнить, *что* Павел писал уже о замысле Бога, дававшего людям Свой закон. Тогда ответ Павла был невыразителен. Ясно, что теоретически «исполнивший его человек жив будет им» (Рим. 10:5, цитируется по Лев. 18:5). Но на практике никому еще не удалось полностью исполнить закон. Поэтому закон никогда не может стать путем к спасению (Гал. 3:10 и дал., 21 и дал.). Вместо этого закон выявляет грех (3:20), осуждает грешника (3:19), квалифицирует грех как преступление (4:15; 5:13; ср.: Гал. 3:19), «производит гнев» (4:15) и даже «пришел после и таким образом умножилось преступление» (5:20). Как следствие, Божья праведность открылась в Благой вести совершенно «независимо от закона» (1:17; 3:21а), хотя закон помогал свидетельствовать о ней (1:2; 3:21 б). И грешники получили оправдание у Бога не через исполнение закона, но через веру в Иисуса (3:27). Такая вера поддерживает закон (3:31) тем, что отводит ему должное место для исполнения его функций.

Сам Авраам продемонстрировал этот принцип, поскольку обетование от Бога он получил «не законом…, но праведностью, приходящей от веры» (4:13 и дал.)[340]. Приведенная антитеза показывает, что весь словарь благовестия, включающий такие понятия, как обетование, благодать и вера, не имеет ничего общего с законом.

До сих пор всякое упоминание закона носило у Павла уничижительный характер. Закон обнаруживает грех, а не несет спасения; он приносит гнев, а не благодать. А затем эти негативные суждения рождают шокирующее иудеев выражение, что верующие

---

340 В русском переводе Библии: «праведностью веры». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

христиане находятся «не под законом, но под благодатью» (6:14 и дал.). Эти стихи являются как бы трамплином для прыжка сразу в главу 7, которая начинается аналогичным рассуждением о том, что «мы умерли для закона» (4) и поэтому «освободились от него» (6). Как может Апостол так легко относиться к закону? Следует прочесть псалмы 18 и 118, чтобы почувствовать то огромное удовлетворение, которое испытывали иудеи от общения с законом. Для них он был «вожделеннее золота и даже множества золота чистого, слаще меда и капель сота» (Пс. 18:11). Как же может Апостол так унижать закон, заявляя, что он умножает грех, а не праведность, смерть, а не жизнь? Как он может проповедовать освобождение от него? Что он имеет в виду, когда говорит, что мы «больше не под законом»? Объявляет ли он об отмене закона? Тогда эти слова звучали бы как одобрение антиномизму.

В наши дни учение Павла вызывает интерес не в качестве антикварной реликвии. Дело в том, что апологеты так называемой «новой морали», впервые провозглашенной в 1960–х годах, но все еще популярной и сегодня, похоже, являются антиномистами 20–го века. Они утверждают, что такая категория, как «закон», устранена из христианской жизни и что единственным абсолютом является главенство любви. В наше время есть также учителя святости, заявляющие подобным же образом, что закону нет места в христианской жизни. В подтверждение своей концепции они приводят слова «конец закона — Христос» (10:4) и «вы не под законом» (6:14 и дал.), как будто они означают, что моральный закон аннулирован. Все написанное Павлом в Послании к Римлянам имеет прямое отношение к этой полемике.

С каким бы отрицательным утверждением мы ни встретились, мы не можем верно интерпретировать его до полного выяснения того смысла, которому оно противопоставлено. К примеру, если бы вы сказали мне: «Вы не человек», не добавив при этом никакого положительного утверждения, вы бы или оскорбили меня (если подразумевать «не человек, а ребенок или свинья, или демон»), или польстили (если подразумевать «а ангел»). Так, по возвращении из недавней моей поездки в США я заметил, обращаясь к своему другу: «Я уже месяц не принимал ванну», и прежде чем он успел выразить отвращение ко мне как к человеку, пренебрегающему личной гигиеной, я добавил: «Но я принимал душ каждый день».

Что же имел в виду Павел, говоря, что христиане «не под законом»? Он использует это выражение в двух различных

Посланиях, в разных контекстах и, соответственно, в разных смыслах и каждый раз проясняет значение этого выражения, добавляя фразы, поясняющие, что противопоставлено им. В Послании к Римлянам 6:14 и далее он пишет: «вы не под законом, но под благодатью». Здесь антитеза «закон — благодать» показывает, что Павел говорит о способе *оправдания,* получаемого нами не через исполнение закона, но исключительно по Божьей милости. Однако в Послании к Галатам 5:18 он пишет: «Если же вы духом водитесь, то вы не под законом». Здесь противопоставление закона и духа свидетельствует о том, что Павел имеет в виду способ *освящения, получаемого* не нашими усилиями исполнить закон, но силой вошедшего в нас Святого Духа. Так что для оправдания мы не под законом, но под благодатью; для освящения мы не под законом, но под водительством Святого Духа.

Именно в этих двух смыслах мы «освобождены» от закона. Но это не

значит, что мы совершенно отделены от него и он не имеет никаких притязаний на нас или что мы не имеем больше никаких обязательств перед ним. Напротив, нравственный закон остается откровением воли Бога, которую, как Он все еще надеется, Его народ будет «исполнять», живя Его принципами праведности и любви (8:4; 13:8, 10). Это есть то, что реформаторы называли «третьей областью применения закона».

Итак, подытожим: первые два подхода к закону Павел отвергает, а третий пропагандирует. Можно назвать эти три подхода так: «законничество», «антиномизм» и «свобода исполнения закона». *Законники* — «под законом» и связаны обязательствами исполнять его. Они воображают, что их взаимоотношения с Богом зависят от степени их подчинения закону, который, как они надеются, даст им и оправдание, и освящение. Но вся их теория разлетается в прах, когда речь заходит о спасении: закон не способен даровать им спасение.

Антиномисты (или «освобожденные») впадают в другую крайность. Обвиняя закон в своих проблемах, они совершенно отвергают его, заявляя о полном освобождении от обязательств перед ним. Они превратили свободу во вседозволенность. И только *свободные исполнители закона* пребывают в состоянии равновесия, не впадая в крайности. Они радуются как своей свободе от закона и пребыванию в оправдании и освящении, так и своей свободе исполнять его. Они с восторгом принимают закон как откровение воли Бога (7:22), но при этом признают, что силу для исполнения закона они получают от Святого Духа.

Таким образом, законники боятся закона и привязаны к нему. Антиномисты ненавидят закон и отвергают его. Примиренные с законом дети Бога любят его и исполняют его. | Павел касается этих трех групп прямо или косвенно в главе 7. Он не рисует их портреты и не обращается к ним непосредственно, но их неясные очертания улавливаются на протяжении всей главы. В стихах 1–6 он утверждает, что закон не имеет «власти» над нами. Умерев для него во Христе, мы освободились от него и сейчас принадлежим Христу. Таков его ответ законникам. В стихах 7—13 он защищает закон от несправедливой критики, утверждающей, что именно закон есть причина греха и смерти. Но Павел относит грех и смерть на счет нашей падшей человеческой природы. Сам же закон хорош (12—13). Таков его ответ антиномистам.

В стихах 14–25 Павел описывает внутренний конфликт, в котором пребывают те, кто все еще живет под властью закона. Предоставленные самим себе, то есть своей греховной природе, мы бы не смогли соблюдать Божий закон, даже если бы находили в нем радость для себя. То же и закон: он не смог бы спасти нас. Но что не смог сделать закон, сделал Бог, даровав нам Святого Духа (8:3—4). Таково переживание тех, кто нашел свою свободу в исполнении закона.

Три рассмотренных отрывка главы 7 могут быть озаглавлены следующим образом: «Освобождение от закона» (1—6) для служения Богу в Святом Духе; «Защита закона» (7–13) от клеветнического обвинения в том, что он источник греха и смерти, и «Слабость закона» (14–25), поскольку он не может принести ни оправдания, ни освящения грешникам.

1. Освобождение от закона: образ супружеского союза (1–6)

Павел начинает этот отрывок сердечным обращением *братия* и вопросом, звучащим уже в третий раз: *Разве вы не знаете...? Оп* уже спрашивал их о значении крещения (6:3) и о сущности рабства (6:16), а теперь он задает вопрос, знают ли они об ограниченности юридической власти закона?

Несомненно, что доминирующей темой данного отрывка является «освобождение от закона», поскольку эта фраза встречается в нем трижды (2, 3, 6), и в каждом стихе речь идет о законе. Павел считает, что они все–таки знают об этом, так как во вводном предложении сказано: «ибо говорю знающим закон», иудейский закон, разумеется, и, вероятно, также и римский.

а. Принцип законничества (1)

Павел отталкивается от принципа, который, как он считает, известен его читателям: *...закон имеет власть над человеком, пока он жив* (1), или лучше: «Закон тяготеет над человеком только в течение его жизни» (ПНВ). Слово *kyrieuo* означает «быть обузой, тяготить» или «иметь власть над...», и в Евангелии от Марка 10:42 дан перевод «господствовать над» (ПНВ). Это значит, что закон имеет власть над теми, кто подчинен ему. Но эта власть ограничена продолжительностью нашей жизни. Единственное, чем может быть аннулирован закон, — это смерть. Смерть освобождает человека от всех договорных обязательств. При наступлении смерти отношения, установленные и защищенные законом, упраздняются *ipso facto.* Итак, закон дан для живых, смерть устраняет его. Павел утверждает это положение как аксиому, общепризнанную и не требующую комментариев.

б. Образ семейных отношений (2—3)

В качестве иллюстрации этого основополагающего принципа Павел использует супружеские отношения, благодаря чему удается рассмотреть его в развитии. Со смертью меняется многое: во–первых, аннулируются все обязательства умершего, во–вторых, изменяются обязательства оставшихся в живых людей, которые имели договор с умершим. *Замужняя женщина привязана законом к живому мужу* [или «пока смерть не разлучит их»], *а если умрет муж, она освобождается* [«от выполнения своих обязанностей», ПНВ, НАБ] от супружеской клятвы, то есть *от закона замужества* (2), а буквально — «от закона мужа» (АВ), что значит от закона, скрепляющего отношения договора между ними. Очевиден контраст: закон связывает ее, а смерть освобождает. Более того, ее освобождение — абсолютное. Здесь использован сильный глагол *katarged,* означающий «аннулировать» или «разрушать». «Апостол утверждает, что статус женщины как жены упраздняется, полностью уничтожается. Она более не является женой» [341].

Посему, — заключает Павел, — *если при живом муже выйдет замуж за другого, называется прелюбодейцею* («навлекает на себя позор прелюбодеяния», ДБФ). А *если же умрет муж* и она вновь выйдет замуж, то она *не будет прелюбодейцею* (3), потому что она *свободна от закона,*

341 Моррис (1988). С. 271.

которым была связана прежде.

В чем же причина происшедших изменений? Как возможно, что повторный брак в одном случае делает ее виновной в прелюбодеянии, а в другом случае — нет? Ответ таков: причина в смерти ее мужа. Во втором случае повторный брак узаконен, потому что смертью аннулирован первый. Только смерть дает освобождение от закона брака и, следовательно, право повторного вступления в брак. Для чего Павел обращается здесь к супружеской жизни, говорит о смерти, свободе от закона и повторном браке? Его параллели довольно прозрачны: он уже подошел к тому, о чем намерен говорить.

в. Теологический аспект

Павел обращается от человеческих законов к закону Бога, который также предназначен господствовать над нами, пока мы живы. И действительно (хотя об этом Апостол и не говорит прямо, но подразумевает), мы первоначально состояли в браке с законом и находились под его властью. Но как со смертью прекращаются договорные супружеские отношения и разрешается повторное вступление в брак, так и мы *умерли для закона через тело Христа* [342] и теперь можем вновь вступить в брак, *чтобы принадлежать другому* (4а).

В этой связи перед нами встают два вопроса о смерти, которой мы умерли. Во–первых, как это произошло? Ответ: «через тело Христа». Нет никаких оснований думать, что здесь имеется в виду церковь как Тело Христа. Нет, речь идет о физическом теле, которое умерло на Кресте. Но через наше личное соединение со Христом мы разделили Его смерть (о чем свидетельствовал Апостол в главе 6), и поэтому можно говорить о нашей смерти «через» Его тело. Во–вторых, что означают слова: мы «умерли для закона»? Эта фраза напоминает нам подобную же, что мы «умерли для греха» (6:2). Очевидно, речь в них идет об одном и том же. Ведь если умереть для греха значит понести наказание, которое есть смерть, а именно закон назначает это наказание, то умереть для греха значит умереть для,: закона. Оба случая указывают, что через участие в смерти Христа проклятие закона, лежащее на грехе, снимается (ср.: Гал, 2:19; 3:10,13). «Смерть для греха… обязательно является смертью и для осуждения законом»[343].

Между главами 6 (освобождение от греха) и 7 (освобождение от закона) много общего. Как мы умерли для греха (6:2), так мы умерли для закона (7:4). Как для греха мы умерли, соединившись в смерти Христа (6:3), так и для закона мы умерли через тело Христа (7:4). Как мы были оправданы и освобождены от греха (6:7,18), так же мы были освобождены и от закона (7:6). Как мы разделили воскресение Христа (6:4–5), так мы сейчас принадлежим Ему, воскресшему из мертвых (7:4). Как мы сейчас живем обновленной жизнью (6:4), так сейчас мы служим Ему в обновленном духе (7:6). Как плод, дарованный нам, есть святость (6:22), так и мы теперь приносим свой плод Богу (7:4).

---

342 В русском переводе Библии: «Телом Христовым». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

343 Крэнфилд. Т. 1. С. 336.

Теперь становится ясной цель нашей смерти для закона вместе с Христом. Она в том, чтобы мы могли *принадлежать другому,* то есть *Воскресшему из мертвых* (46). Легко заметить, что в этом месте используемый Павлом метафорический образ несколько меняется. Там, где он говорит о супружеских отношениях, муж умирает, а жена повторно вступает в брак; в действительности же умирает именно жена (первоначально состоящая в браке с законом), а затем повторно выходит замуж. Некоторые толкователи, похоже, находят удовлетворение в иронии по поводу литературных, по их понятию, несовершенств Павла. В своем едком сарказме на этот счет всех опередил К. Х. Додд: «Пример Павла страдает бессвязностью с самого начала… Павел лишен дара излагать смысл идеи, опираясь на конкретные образы. Видимо, это дефект воображения.

Невозможно никакое сравнение этих неуклюжих и неубедительных аллегорий с мастерски построенными притчами Иисуса… Павел запутался в образах, которые попытался нарисовать… Мы вздыхаем с облегчением, когда ему надоедает заниматься этими странными марионетками и он переходит к реальным вещам»[344].

Но такой сарказм несправедлив так же, как неуместно сопоставление с Иисусом. Мы должны позволить Павлу быть самим собой и делать то, что он намерен делать. Он не притчу рассказывает. Не развивает он здесь и аллегорию, в которой каждая деталь изображаемой картины в точности соответствует чему–то в реальной жизни. Его образы совершенно замечательно служат достижению его цели, состоящей в доведении до читателя мысли, что смерть принесла освобождение от закона и повторное вступление в брак с Христом.

Если ближайшая цель нашей смерти с Христом для закона состоит в том, чтобы мы принадлежали Ему, то конечная цель — это *принесение плода Богу* (4в). Некоторые считают, что здесь все еще продолжается метафора Павла о супружестве и «плод» подразумевает детей, рожденных в браке. «Нет сомнения, что Павел говорит здесь о рождении детей», — пишет К. К. Барретт[345]. Годет говорит, что таким способом Павел «безошибочно» завершает свою метафору и обвиняет тех, кто это отрицает, в «ложной стыдливости»[346]. Мартин Ллойд–Джонс идет еще дальше в трактовке этой параллели Павла. Он ссылается на Послание к Ефесянам 5:25 и далее и говорит о единстве церкви и Христа, причем, как о чем–то таинственном, смиренном, носящем перманентный, избраннический и интимный характер[347].

«Плод, — продолжает он, — это дети, плоды супружества, потомство…, которому должно родиться»[348]. В чем же здесь смысл? Да в

---

344 Додд. С. 100, 103.

345 Барретт. С. 137.

346 Годет. С. 267.

347 Ллойд–Джонс. Т. 6. С. 51 и дал.

348 Там же. С. 64.

том, отвечает он, что это есть «плод святости», «плод Духа»[349]. В конце он приходит к выводу, что закон бессилен сделать это. «Но теперь мы состоим в супружестве с Тем, Кто обладает силой, мужеством и способностью произвести потомство даже из нас», то есть жизнь, проживаемую «во славу Бога и ради вознесения хвалы Ему»[350].

Другие исследователи довольно скептически относятся к такой позиции. Джеймз Денни и Чарлз Крэнфилд квалифицировали ее одинаково: «абсурд»[351]. Джеймз Данн заявляет, что она «неприемлема и в ней нет необходимости»[352]. Что касается меня, то, хотя я настроен не так категорично, все же намерен сказать несколько критических слов в ее адрес.

Во–первых, эта концепция перемещает метафору Павла в разряд аллегорий, что не способствует лучшему пониманию ее. Во–вторых, такой подход искажает значение слова «плод» *(kapros),* которое в Новом Завете используется в ином смысле (несмотря на то что первоначально Бог повелел «плодиться», Быт. 1:28). Кроме того, можно было найти и другие слова со значением «дети», ведь в данном контексте уже использовалось слово «плод» в значении «результат, исход» (6:21 и дал.). В–третьих, эта теория представляет каждого христианина в супружестве с Христом, тогда как невеста Христа — Церковь, как и Израиль был невестой Яхве.

В любом случае, имеет слово «плод» значение «дети» или нет, все согласны, что результатом освобождения от закона и соединения с Христом является праведная жизнь, а не антиномистская вседозволенность, потому что стать христианином — значит радикально изменить свои ценности. В конце главы 6 показан контраст между двумя типами нашего рабства. Начало главы 7 повествует о двух типах супружеских отношений, причем, смерть приносит освобождение от первого и узаконивает второй. Обе метафоры подразумевают нашу новую свободу осуществлять служение. Но это другая тема, к которой и приступает Павел.

г. Основная антитеза (5—6)

Развивая далее прием контраста, Павел противопоставляет нашу старую и нашу новую жизнь *(...когда вы были...* и *Но ныне..,* 6:20, 22), при этом особенно внимательно анализирует место закона в обоих случаях. В нашей старой жизни, *...когдамы были под контролем нашей греховной природы* [буквально: когда мы были во плоти][353]*, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом* [провоцировавшие нас к

---

349 Там же. С. 66.

350 Там же. С. 66.

351 Денни. С. 638; Крэнфилд. Т. 1. С. 337.

352 Данн. Т. 38А. С. 363.

353 В русском переводе Библии: «...когда мы жили по плоти...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

бунту, о чем Павел будет говорить в стихах 8—12], *действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти* (5). *Но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу...* (как рабам Его), хотя мы еще не освобождены от грехов (6). И наше служение Христу, если выразиться буквально и более кратко, происходит «в обновлении духа, а не по ветхой букве».

Приводя этот отточенный афоризм, Павел желает противопоставить не так называемые «букву» и «дух» закона, не буквальные и иносказательные толкования Писания, но Старый завет, бывший заветом «буквы» *(gramma),* внешним кодексом правил, записанных на каменных скрижалях, и Новый завет — завет «Духа» *(рпеита),* потому что новая эпоха Духа — это то время, когда Святой Дух пишет Божий закон в наших сердцах (ср.: Рим. 2:29; 2 Кор. 3:6).

Теперь пора подвести итог рассуждениям об антитезе, данной в стихах 5–6. Это противопоставление двух эпох, двух заветов и, следовательно (поскольку лично мы перешли из старого в новый), противопоставление нашей жизни до и после обращения. В прежней жизни над нами тяготело бремя ужасного «квартета»: плоти, закона, греха и смерти (5). Но в нашей новой жизни, когда мы уже свободны от закона, мы являемся рабами Бога силою Духа Святого (6). Контраст просто потрясает. Раньше мы были «во плоти», теперь мы «в духе». Мы были под контролем закона — теперь мы имеем свободу от него. Мы приносили плод смерти (5) — теперь приносим плод Богу (4).

Что же оказалось способным снять с нас бремя греховной жизни и ввести в новую? Ответ таков: это то могущественное явление, у которого два имени, — смерть и воскресение. Мы *умерли для закона* в смерти Христа (4а), теперь мы принадлежим Ему, *воскреснув из мертвых* вместе с Ним (46).

Итак, мы вновь возвращаемся к вопросу, сохраняется ли все еще зависимость христиан от закона, должны ли мы все еще соблюдать его? И да, и нет! Да — в том смысле, что христианская свобода — это свобода служить, но не свобода грешить. Мы все же рабы — рабы Бога и праведности (6:18, 22). Нет — потому что совершенно изменились мотивы и смысл нашего служения. Почему мы служим? Не потому, что закон — наш господин и мы обязаны, но потому, что Христос — наш супруг и мы этого желаем. Не потому, что послушание ведет к спасению, но потому, что спасение порождает послушание.

Как же мы служим? Мы служим «в обновлении духа» (6). Потому что присутствие Святого Духа — это отличительная особенность нового века, а значит, и жизни во Христе.

По нашему оправданию мы «не под законом, но под благодатью» (6:14 и дал.), а по нашему освящению мы служим *в обновлении духа, а не по ветхой букве* (6). Мы остаемся рабами, но господин, которому мы служим, — Христос, а не закон, сила же, которою мы служим Ему, от Духа, а не от буквы. Христианская жизнь — это служение воскресшему Христу силой Святого Духа.

На этом Павел мог бы остановиться и перейти к главе 8, исследующей смысл жизни в Духе. Но он знал, что его настойчивое требование освобождения от закона станет большим искушением для читателей–иудеев, поэтому он находит время дать ответы на их протесты, которые он предвидит. Этому посвящены стихи 7—25, являющиеся вводной частью к 8:1. В других стихах главы 7 упоминание о

Святом Духе отсутствует.

2. Павел защищает закон: прошлый опыт (7–13)

Мы уже видели в первых главах Послания к Римлянам, насколько отрицательно отношение Павла к закону. Стихи 1 — 6 главы 7 — это торжественное заявление о нашем освобождении от закона. В них даны три выразительных мысли на эту тему. Первая: мы умерли для закона через тело Христа, чтобы принадлежать Ему (4). Это значит, что невозможно одновременно быть преданным закону и Христу. Как первый брак должен быть расторгнут смертью перед вступлением во второй, так и смерть для закона должна предшествовать соединению со

Христом. Вторая мысль: законом приводились в движение наши греховные страсти, поэтому мы «приносили плод смерти» (5). Эта цепочка взаимодействий (закон — грех — смерть) наводила читателей Павла на мысль, что закон ответственен и за одно, и за другое. Третья мысль: теперь мы освобождены от закона, чтобы служить в обновлении, которое приносит Святой Дух (6). И эта наша новая жизнь под контролем Духа стала возможной только после того, как мы избавились от бремени закона.

Все это — суровые истины, они не ласкают слух. Ясно, что закон представлен в виде препятствия для бракосочетания с Христом: он провоцирует грех, приводя к смерти; он препятствует вхождению в новую жизнь в Духе. Поэтому несомненно, что чем скорее мы освободимся от него, тем лучше. Возможно, для некоторых эти слова прозвучат как взрыв антиномизма. Поэтому Павел, как бы предчувствуя такую реакцию римлян, спрашивает: *Неужели закон — грех?* [354] А также: *...неужели доброе* [то есть закон] *сделалось мне смертоносным? (13).* То есть, неужели закон виновен в грехе и в смерти и, следовательно, его воздействие настолько разрушительно, что мы должны отвергнуть его совершенно? Неужели этому учит Павел? На оба вопроса он тотчас дает резкий отрицательный ответ: «Разумеется, нет!»[355]

Заметим, что это уже второй аргумент против его учения, на который он отвечает. Первый был таков: «Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать?» (6:1) и «Станем ли грешить, потому что мы... под благодатью?» (6:15). Второй же: «Неужели закон — грех?» (7:7) и «Неужели закон стал для меня смертоносным?» (7:13). Первый вопрос имеет отношение к тому, может ли благодать поощрять грех. Второй — к тому, возможно ли, чтобы закон был источником греха и смерти. Апостол выступает в защиту как закона, так и благодати от неприятельских атак. В главе 6 он доказывал, что благодать не может способствовать греху; напротив, она его не допускает, даже делает его невозможным. А в главе 7 он доказывает, что закон не творит грех и смерть; напротив, виновна в этом наша падшая греховная природа.

---

354 В русском переводе Библии: «Неужели от закона грех?» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

355 В русском переводе Библии: «Никак». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Так Павел демонстрирует замечательное мастерство балансирования между двумя крайностями. Он не занимает крайних позиций по отношению к закону: ни резко положительной, ни резко отрицательной, но являет образец амбивалентности. С одной стороны, закон действительно дан Богом, закон — это откровение Его праведной воли, сам по себе закон «свят, праведен, добр» и «духовен» (12, 14). С другой стороны, он не способен спасти грешников и именно в этом скрывается главная причина всякого рода внутренних конфликтов. Последняя часть главы посвящена двум темам, которые можно представить таким образом: вначале идет рассматриваемый нами отрывок «Защита закона» (7–13), а затем «Слабость закона» (14–25).

а. Кто есть «я»

По мере того как Павел развивает свое суждение, наше внимание привлекает особое положение личного местоимения. На протяжении отрывка 7–13 и далее 14–25 постоянно встречаются эти «я» и «мы». Многообразная полемика вокруг главы 7 имеет еще и эту сторону: в чем же сущность, в чем глубинный смысл этого «я»?

Нашей первой и естественной реакцией на отрывок 7–13 является вывод, что это не что иное, как часть автобиографии Павла до его обращения. Образы его настолько реалистичны и ярки, что о чистой риторике или олицетворении как о стилистических приемах здесь не может идти речи. С другой стороны, высказывания его не носят выраженного личностного характера, что могло бы свидетельствовать об использовании исключительно собственного опыта. Они имеют достаточно общий характер, что допускает возможность подразумевать и других людей.

Начиная со времен отцов ранней Греческой церкви, многие толкователи пытались рассматривать жизненный опыт Павла не как автобиографический, но как типический, характерный либо для людей вообще, либо для еврейского народа в частности. Итак, предлагаются следующие варианты: «я» этого отрывка — это или Павел, или Адам, или Израиль. Основной вопрос состоит в следующем: каким образом четыре события, указанные в стихах 9—10, могут ассоциироваться с каждым из них? А именно: (а) *Я жил некогда без закона;* (б) *...пришла заповедь;* (в) *грех ожил;* (г) *а я умер.*

Если Павел излагает фрагменты своей собственной биографии, то возможны два уточнения. Первое: он имеет в виду свое детство. В невинном детстве он «жил без закона»; затем пришла заповедь в переходном возрасте (13 лет), когда он стал «сыном заповеди» и обрел ответственность за свои поступки; затем «на заре пробуждения совести»[356] «грех ожил» и юношеский бунт привел его к отделению от Бога, то есть он «умер». Этот сценарий мог бы показаться правдоподобным, если бы не одно обстоятельство. Дело в том, что едва ли иудейский мальчик, обрезанный на восьмой день, воспитанный как «Еврей от Евреев» (Флп. 3:5), мог оказаться «без закона». Напротив, закон вошел в его плоть и кровь чуть ли не от рождения. В связи с этим возможно следующее толкование фразы «жил без закона»: он еще не был готов к тому, чтобы

---

356 Брюс. С. 139.

сознательно прийти под осуждение закона.

Итак, если речь идет о личном опыте Павла, сделаем второе необходимое в этой связи уточнение. Если Павел говорит здесь о своей прежней, до обращения, жизни как фарисея, то в этом случае он «жил», по его собственному утверждению, не имея конфликта с законом, поскольку, с точки зрения законнической праведности, он был «непорочен» (Флп. 3:6; ср.: Рим. 2:17 и дал.). «Он говорит, — пишет Джон Мюррей, — о той невозмутимой, самодовольной и самоправедной жизни, которой он жил до того, как внезапное ощущение вины и тяжести греха с силой обрушилось на него»[357]. Желая описать то, что за этим последовало, он привносит в обе ситуации — в период пребывания под законом и после освобождения от него — нотки драматичного контраста.

Независимо от закона грех умер, а он остался жив, но когда пришло к нему повеление, то «произошло радикальное обращение»[358], потому что грех ожил, а он умер (8б, 9а). Глаза его открылись, и он увидел свою внутреннюю греховность именно тогда, когда к нему пришла десятая заповедь, оживившая в нем грех и вызвавшая духовную смерть.

Но и это уточнение небезупречно, во–первых, потому что фраза «жить без закона» вовсе не означает жить праведно и, во–вторых, потому что отсутствуют какие–либо свидетельства о наличии духовного кризиса у Павла до его встречи с воскресшим Господом по дороге в Дамаск.

Может быть «я» все же имеет отношение к Адаму? По мнению многих древних толкователей, личный опыт Павла типичен для людей вообще. Современные же исследователи вдруг увидели параллели между Рим. 7:7–11 и Быт. 2–3, а следовательно, между Павлом и Адамом. Эрнст Кэземанн, к примеру, пошел и дальше, утверждая, что «события стихов 9–11 могут быть отнесены только к Адаму» и что «в этом отрывке нет ничего, что не напоминало бы об Адаме», и, наконец, «все здесь абсолютно совпадает с Адамом» [359]. Джеймз Данн не столь категоричен в своих оценках, но и он усмотрел параллель с Адамом в стихе 9 в том смысле, что «прежде чем пришла заповедь, была жизнь; после же этого — грех и смерть»[360]. Джон Цислер также видит сходство ситуаций в Рим. 7:7–13 и Быт. 2–3, а именно, что «сначала невинность, затем заповедь, грехопадение, смерть»[361].

Можно, конечно, пойти еще дальше и определить шесть параллельных этапов в историях Адама и Павла. Первый: *жил некогда без закона* у Павла и эпоха невинности в раю у Адама. Второй: *пришла заповедь* у Павла — это, видимо, повеление Бога Адаму и Еве не есть от дерева в середине сада (Быт. 2:17). Третий: возможно, что *грех ожил* (9) и *взял повод от заповеди* (8) соответствуют тому, что грех (змей) был в саду еще прежде человека, но не имел удобного случая атаковать его до

357 Мюррей. Т. 1. С. 251.

358 Ллойд–Джонс. Т. 6. С. 132.

359 Кэземанн. С. 196.

360 Данн. Т. 38А. С. 401.

361 Цислер (1989). С. 182.

тех пор, пока не пришло повеление: «Ты не должен есть от этого...»[362]. Четвертое: жалоба Павла на то, что грех «обольстил» его (11), напоминает жалобу Евы на дьявола, который обманул ее (Быт. 3:13; ср.: 2 Кор. 11:3; 1 Тим. 2:14). Пятое: оживление греха в Павле было результатом запрета на греховные желания (7 и дал.), а грех Адама и Евы также был порожден «вожделением» (Быт. 3:6). Шестое: невыполнение заповеди Бога принесло смерть и Павлу (9, 11), и Адаму (Быт. 2:17; 3:19). Таким образом, цепочка событий «закон — грех — смерть» актуальна как в Послании к Римлянам, так и в книге Бытие.

Соответствия эти действительно поразительны. Однако можно заметить и многочисленные несоответствия. Очевидно, что Павел не цитирует Бытие, за исключением таких слов, как «заповедь», «обольстил» и «смерть». Нет оснований утверждать, что Павел сознательно ссылается на Адама и Еву, поскольку он вообще не упоминает их. Можно лишь сказать по этому поводу, что существует определенный параллелизм между историями Адама и Павла.

Далее, может быть «я» — это Израиль? Эту альтернативу активно поддержал Дуглас Му. Он утверждает, во–первых, что закон, о котором говорит глава 7 Послания к Римлянам, — это закон Моисея, Тора, так что всякое упоминание об Адаме есть анахронизм, даже если «все сказанное об Израиле, находящемся под Божьим законом, данным через Моисея, применимо *ipso facto* ко всем людям, находящимся под «законом»[363]. Во–вторых, говорит Дуглас Му, «приход заповеди» (9) «совершенно естественно ассоциируется с передачей закона на Синае»[364], включая десятую заповедь о греховности желаний (Исх. 20:17). В–третьих, предполагает он, последовательность событий (жизнь — заповедь — грех — смерть) представляет собой историю Израиля, изложенную «в яркой повествовательной» и личностной манере [365].

Тем не менее доктор Му признает, что только об Адаме и Еве до их грехопадения можно с уверенностью сказать, что они «жили без закона», а все остальные с самого рождения «мертвы по преступлениям и грехам своим» (Еф. 2:1). Однако о до–синайском периоде истории Израиля как о жизни «без закона» можно говорить лишь с учетом 5:13, где сказано, что и «до закона грех был в мире», однако «грех не вменяется, когда нет закона». Доктор Му заключает свою концепцию напоминанием о том, что «отдельный иудей обладал живым ощущением единства с историей своего народа». Подобно тому, как в Пасху каждый из них переживал все происходившее с его народом как свою собственную судьбу, и Павел чувствует свою неразрывную связь с законнической историей Израиля. В этом случае *«ego* (я) — это не Израиль, но Павел, пребывающий в единстве с Израилем»[366].

---

362 Барретт. С. 143; ср.: Данн. Т. 38А. С. 400.

363 Му. С. 453.

364 Там же. С. 454

365 Там же. С. 455.

366 Му. С. 456.

Вполне понятно, что большинство исследователей, оказавшись перед необходимостью выбора между Павлом, Адамом, Израилем и несколькими комбинациями толкования этого «я» в стихах 7–13, делают это неохотно. Например, Джон Цислер полагает, что использование Павлом десятой заповеди о запрете греховных желаний, выражающей взаимоотношения греха и закона, «позволяет ему… создать сплав из закона на Синае и заповеди не есть от запретного плода в Эдемском саду»[367]. Тем не менее, отказаться вовсе от автобиографического фактора не удается. Поэтому допускается, что Павел использует обобщение в повествовании о себе. Одним словом, его опыт (последовательная смена этапов безгрешности, закона, греха и смерти), принадлежа лично ему, тем не менее принадлежит и всем остальным людям, будь то Адам в Эдемском саду, Израиль на горе Синае или даже мы с вами сегодня.

б. Закон, грех и смерть

Теперь мы возвращаемся к стихам 7—13 и к двум вопросам, которые задает Павел, а именно: действительно ли его учение говорит о том, что закон есть источник греха и смерти.

Вопрос 1: Является ли закон грехом? (7–12).

Должно ли ему называться «греховным» в том смысле, что он порождает грех? После решительного *Разумеется, нет!* Апостол приступает к рассмотрению отношений между законом и грехом.

Во–первых, *грех обнаруживается законом.* Он уже сказал раньше, что «законом познается грех» (3:20). Теперь он пишет:

…я не иначе узнал грех, как посредством закона… (7а). Видимо, это значит, что осознание всей серьезности греха возможно потому, что закон обнажает его сущность, разоблачая его как бунт против Бога; и кроме того, чувство вины и осуждение за грех тоже порождаются законом. В данном случае эту обличительную функцию исполнила десятая заповедь закона, запрещающая греховные желания. *Ибо я не знал бы, что есть алчность, если бы закон не говорил: «Не алкай»* (7б)[368].

С тех пор как епископ Кристер Стендаль впервые высказал мысль, что Павел до своего обращения имел «здоровую совесть» в отличие от «интроспективной совести западного мира»[369], ссылки на нее приобрели особую популярность. Основанием для этого считалось высказывание самого Павла о себе как о фарисее, «непорочном» в смысле подзаконной праведности (Флп. 3:6). Но является ли это достаточным для того, чтобы объявить совесть Павла до его обращения «здоровой»? Несомненно, «законническая праведность» (НМВ), в соответствии с которой он считал себя «непорочным», была внешним проявлением согласия с законом. Но алчность — это *(epithymia)* чувство, вожделение, в действительности

---

367 Цислер (1989). С. 180.

368 В русском переводе Библии: «…ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: «не пожелай». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

369 Стендаль. С. 5, 14.

«включающее в себя любое запретное желание»[370] и являющееся само по себе формой идолопоклонства (Кол. 3:5), потому что помещает объект своего желания на место Бога.

Павел мог легко справиться с другими девятью заповедями и внешне, и внутренне, но тайные желания глубоко скрывались в его сердце, как и другие греховные мысли, о которых Иисус говорил в Своей Нагорной проповеди (Мф. 5:21 и дал.). Следовательно, именно заповедь, запрещающая вожделение, открыла ему глаза на его падшую природу. В этой связи можно привести также историю о молодом богаче (Мк. 10:17 и дал.). Итак, нет оснований говорить, что совесть Павла до обращения была или «здоровой», или патологически «интроспективной». Такая поляризация является ложной. Истинно то, что совесть его выполняла здоровую, предписанную ей Богом функцию, особенно подкрепляемую действием Святого Духа, то есть она осуждала его в его грехах.

Во–вторых, *закон провоцирует грех* [371]. Павел уже сказал выше, что «наши страсти греховные оживляются законом» (5)[372]. Теперь он пишет: *Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание; ибо без закона грех мертв* (8). Слово *aphorme* («удобный случай»)[373] взято из военной лексики, где оно означало «начальный пункт военных действий» (АГ), плацдарм для дальнейшего наступления. Так и грех сооружает в нас свой опорный пункт — плацдарм — с помощью провоцирующих нас запретных заповедей. Ежедневно мы испытываем на себе эту силу закона, порождающую в нас искушение грешить. Со времени Адама и Евы человечество постоянно искушается запретным плодом. Это странное явление именуется «склонностью действовать вопреки предписанию» или «пристрастием отрицательно реагировать на любые указания»[374]. Например, дорожный указатель говорит: «стоп» или «сбавить скорость», а наш инстинкт возражает: «Почему я должен это делать?» Или, увидев табличку «Частное владение — не входить», мы тотчас испытываем желание сделать наоборот, пересечь запретную черту.

Святой Августин в своей «Исповеди» приводит яркий пример такого извращенного желания. Однажды в возрасте 16 лет в компании таких же юнцов он ночью воровал груши в саду. Мотивом, по его признанию, не был голод, ибо они бросили груши свиньям. «Я украл то, что имел в изобилии и гораздо лучшего качества. Я желал не приобретения украденного, но лишь того возбуждения, которое мне давало это мое злодеяние» [375]. «Возможно ли, — задавал он себе вопрос, — наслаждаться

---

370 Сэнди, Хедлэм. С. 179.

371 В русском переводе Библии: «…без закона грех мертв». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

372 В русском переводе Библии: «…обнаруживаются законом». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

373 В русском переводе Библии: «повод». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

374 Цислер (1989). С. 176.

375 Августин. Кн. II.9. С. 29

чем–то лишь потому, что оно не дозволено?»[376]

Во всех этих случаях истинным преступлением является не закон, но грех, который враждебен закону Бога (8:7). Грех искажает функцию закона обнаруживать, разоблачать и осуждать его, создает ложное впечатление о законе как о вдохновителе и даже источнике греха. Бессмысленно обвинять закон в том, что в нем заложена воля Бога.

В–третьих, *законом осуждается грех* (9—11). Мы уже рассмотрели четыре этапа, показанные в стихах 9—10, и задавались вопросом, имеют ли они связь с Павлом, Адамом или Израилем, и пришли к выводу, что они относятся прежде всего к Павлу, но к Павлу в единстве как со всем человечеством, так и с иудейской нацией. Опираясь на личный опыт, он далее продолжает: *...и таким образом, заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти* (10). Другими словами, закон осудил его. Для дальнейшего толкования этого стиха Павел сначала повторяет часть стиха 8: «грех взял повод от заповеди» (в этих стихах слово *заповедь* повторяется 6 раз, поскольку они посвящены подробному анализу роли закона), а затем добавляет, что грех сначала *обманул меня* (очевидно, обещаниями благословений, которых он не может дать), а затем *умертвил ею* (заповедью) (11). Таким образом, все три стиха говорят о заповеди закона в тесной связи с темой смерти, предваряя стих 13, где Апостол проясняет, что причина его смерти не закон, но грех, использовавший закон в своих целях.

Здесь представлены три разрушительные функции, выполняемые законом по отношению ко греху. Он его разоблачает, он его провоцирует, он его осуждает, потому что «сила греха — закон» (1 Кор. 15:56). Но сам по себе закон вовсе не греховен, не несет он ответственности за грех. Вместо того, наша греховная природа, грех, который в нас, использует закон таким образом, что он сталкивает нас ко греху, а следовательно, к смерти. Закон реабилитирован, грех виновен. Основная мысль этого отрывка прекрасно резюмирована Павлом в вопросе стиха 7 и в утверждении стиха 12. Итак, вопрос: *Неужели от закона грех?* (7) И ответ: *Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра* (12). Значит, его требования святы и праведны по своей сути, а также хороши *(agathos),* то есть «благоприятны по своему предназначению»[377]. После этого Павел обращается ко второму вопросу о законе, который задают его противники.

Вопрос 2: «Неужели закон стал для меня смертью?» (13)[378].

Очевидно, что в стихе 10, где говорится, что заповедь, «данная для жизни, послужила... к смерти», вина за смерть приписывается греху. Итак, неужели закон, одной рукой предлагая мне жизнь, другой насаждает смерть: *Неужели доброе сделалось мне смертоносным ?*

И на этот вопрос Апостол дает такой же выразительный и резкий ответ, как и на первый: *me genoito* — «Ни в коем случае!» Закон не

---

376 Там же. Кн. 11.14. С. 32.

377 Барретт. С. 145.

378 В русском переводе Библии: «...неужели доброе сделалось мне смертоносным?» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

приносит греха; он только изобличает и осуждает его. Закон не несет и смерть — это делает грех. *Чтобы грех был распознан как грех, он произвел во мне смерть посредством доброго* [то есть закона] *с тем, чтобы* [а это намерение Бога] *через заповедь грех стал абсолютно греховным* (136)[379]. И в самом деле, крайняя греховность греха являет себя особенно ярко в том, что он использует доброе (закон) для достижения злой цели (смерти).

Таким образом, отвечая на оба эти вопроса, Павел объявляет преступником не закон (как имеющий доброе намерение), но грех (как неправедно эксплуатирующий закон). Стихи 8 и 11 тесно связаны: оба представляют грех как *взявший повод от заповеди для* того, чтобы произвести либо грех (8), либо смерть (11). Возьмите современного преступника, застигнутого на месте преступления. Его арестовывают, приводят в суд, объявляют виновным и приговаривают к тюремному заключению. Он не может обвинить закон в своем наказании. Правда, что закон осудил его и вынес ему приговор. Но ему некого винить, кроме себя и своего преступного поведения. Аналогичным образом Павел оправдывает закон. «Главный злодей — грех»[380], распространенный повсюду грех, который по причине своей извращенной сущности оживляется законом.

Антиномисты, которые говорят, что корни всех наших проблем находятся в законе, заблуждаются. Наша настоящая проблема не закон, но грех. Именно присутствующий повсюду грех является виновником слабости закона, о чем Апостол скажет в следующем отрывке. Закон не может спасти нас, поскольку мы не можем исполнить его. А не можем мы это сделать из–за постоянно присутствующего в нас греха.

3. Слабость закона: внутренний конфликт (14—25)

Объявив закон невиновным в грехе и смерти (стихи 7–13), Павел далее показывает, что сам по себе закон не способен творить в нас святость. Закон хорош, но он слаб. Сам закон свят, но он не имеет силы сделать святыми нас. Эта важная истина положена в основание последней части главы 7. Здесь показана безнадежность борьбы тех людей, которые все еще «под законом». Оправданно их обращение к закону как к эталону нравственности, но совершенно бессмысленно их упование на закон как на источник спасения.

В каждом отрывке тотчас бросается в глаза изменение грамматических времен всех употребленных глаголов при сохранении, однако, личного местоимения «я». До этого Павел постоянно использовал глаголы прошедшего времени: «Я жил некогда без закона… пришла заповедь… я умер» (9). Это было его прошлой жизнью до обращения. Но неожиданно появляется категория настоящего времени: «…не то делаю,

---

379 В русском переводе Библии: «…но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

380 Брюс. С. 142.

что хочу, а что ненавижу, то делаю» (15). Похоже, что здесь уже его настоящее лицо, ставшее реальностью после его обращения. Этим можно было бы объяснить использование личного местоимения и настоящего времени. Но возможно ли такое, чтобы христианский Апостол признавался в мучительном внутреннем конфликте между своими желаниями и своими делами? Или все–таки он подразумевает кого–то еще? Прежде чем мы приступим к анализу текста, следовало бы попытаться идентифицировать это «я».

а. «Я» — возрожденный или невозрожденный человек?

Древнегреческие исследователи, начиная с Оригена, категорически отвергали мнение, что Павел изобразил здесь свою собственную нравственную борьбу Они не могли допустить, что такой зрелый и духовно возрожденный верующий, как Павел, говорил о себе как о рабе, *проданном греху* (14), сразу после того как состоялся его чудесный переход от одного вида рабства к другому, которое в действительности есть свобода (6:6, 17–18, 22). Разве может этот Павел жаловаться, что не способен делать то, чего он хочет, тогда как делает то, что сам ненавидит (15)? Разве может этот Павел быть человеком, вопиющим с великой болью и горечью: «кто избавит меня от сего тела смерти?» (24), забыв мир, свободу и надежду оправданного народа Божьего, о которых он лишь недавно сам свидетельствовал (5:1 и дал.)?

Итак, эти толкователи пришли к выводу, что Павел персонифицирует здесь какую–то невозрожденную личность (во всяком случае до 8:11 и дал.) — человека в Адаме, а не во Христе. Некоторые современные ученые, поддерживающие такую позицию, ссылаются при этом на слова римского поэта I века Овидия: «Одобряю хорошее, но делаю плохое» [381].

Западная церковь, тем не менее, последовала за Августином, который вначале придерживался точки зрения греческих толкователей, но затем изменил свое мнение и впоследствии оказал воздействие на протестантских реформаторов. Их позиция состояла в том, что Павел писал как истинно возрожденный и зрелый верующий. В пользу мнения, что Павел дал здесь свой портрет, свидетельствуют следующие три момента. Первое: его мнение о самом себе — он называет себя «бездуховным» (14, ПНВ «плотским»)[382]; он заявляет, что «не живет… доброе» в его греховной природе (18). Довольными собой и признающими свою праведность являются неверующие; только верующие могут говорить о себе с отвращением и отчаянием.

Второе: отношение Павла к закону. Он не только называет его *святым, праведным и добрым* (12), *духовным* (14), но также говорит о нем как о чем–то *добром, которого хочу* (19). Он делает противоречивые заявления: с одной стороны, *по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божьем* (22) и, с другой стороны, *я умом своим есть раб закона Божьего* (25)[383].

---

381 Овидий. Метаморфозы. — Ovid. *Metamorphoses,* vii. 19ff.

382 В русском переводе Библии: «…а я плотян…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

383 В русском переводе Библии: «…служу закону Божию…» Рассуждение автора

Итак, «он» — это человек, который не только признает ценность закона, любит его, жаждет его, но и считает себя порабощенным им. Такие слова не могут произноситься устами невозрожденного человека. А в следующей главе Павел говорит, что «плотские помышления [АВ, «плотской ум»] суть вражда против Бога» и что они «закону Божию не покоряются, да и не могут» (8:7). Несмотря ни на что, Павел испытывает к закону любовь, а не вражду, подчиняется ему, а не бунтует против него.

Третье: обратим внимание на неудержимое стремление Павла к окончательному избавлению. В вопле несчастного человека (24) слышится скорее желание этого избавления, чем отчаяние. Он жаждет избавления от «этого тела смерти», то есть от этого современного состояния греховности и смертности, и переселения в новое и славное воскресшее тело. Не угадывается ли здесь «стон» всех Божьих детей, которые с нетерпением ожидают преображения своих тел (8:23)?

Неужели человек, оплакивающий свою греховность, находящий великую радость в Божьем законе и жаждущий обещанного полного и окончательного спасения, не свидетельствует всем этим о своей духовной возрожденности и даже зрелости веры?

Несмотря на это, толкователи все же разделились в этом вопросе на два лагеря. Одни, наиболее красноречивые и более поздние защитники позиции «невозрожденности», представлены Дугласом Му[384]. По его мнению, Павел, «обладая христианским мировоззрением, все же оглядывается назад и видит себя, как и других иудеев, живущим под законом Моисея»[385]. На автора этого заключения повлиял контраст между Павлом, характеризующим самого себя как раба греха (14), и Павлом, пребывающим в христианской свободе (главы 6, 8).

Более убедительной представляется альтернативная точка зрения Чарлза Крэнфилда[386], который считает, что эти стихи главы 7 «ясно показывают внутренний конфликт, характерный для истинного христианина, конфликт, терзающий человека, внутри которого Святой Дух ведет активную работу и ум которого обновляется под действием Благой вести»[387].

Однако ни одна из этих крайних позиций не может быть полностью удовлетворительной. Ведь одинаково странно и для невозрожденных людей страстно желать делать доброе, и для возрожденных признавать, что они не могут этого делать (15–19). Разве возможно, чтобы возрожденный, освобожденный от греха человек (6:18, 22; 8:2) говорил о себе опять как о его рабе и узнике (7:14, 23–25)? И разве возможно, чтобы невозрожденный человек, который все враждует с Божьим законом (8:7), заявлял, что он находит в нем радость (7:22)? В этом заключается противоречие, делающее обе крайние точки зрения неприемлемыми.

основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

384 Му. С. 474 и дал.

385 Там же. С. 474.

386 Крэнфилд. Т. 1. С. 340 и дал.

387 Там же. С. 341.

Доктор Мартин Ллойд–Джонс отвергает и ту, и другую. Всякий, кто находит радость в законе Божьем, «никак не может быть… невозрожденным», а всякий, называющий себя рабом греха, не может быть «полностью возрожденной личностью»[388]. Этот вопль несчастного грешника совершенно несовместим с обликом христианина в остальной части Нового Завета[389]. Следовательно, рассуждает он, люди, описываемые Павлом, это те, которые в период их духовного пробуждения «испытывают внутреннее осуждение от Святого Духа», переживают состояние «полного осуждения», пытаются изо всех сил соблюдать закон, но еще не познали Благой вести. Такие люди в этот период «не являются ни возрожденными, ни невозрожденными»[390], поскольку они переживают «осуждение», а не «обращение»[391].

Он цитирует как пример Джона Беньяна с его напряженным смятением духа в книге «Изобильное милосердие», а также упоминает об учениях некоторых пуритан, особенно Уильяма Перкинса[392]. Я не склонен разделить эту точку зрения, поскольку характерной особенностью людей, изображаемых Павлом, является не их духовное возрождение, что непросто для многих, но их довольно особенное отношение к закону. Они были в достаточной степени христианами, чтобы возрадоваться в Божьем законе, однако не настолько, чтобы подчиняться его требованиям. Они совершали ошибку, уповая в деле своего освящения на закон, вместо того чтобы уповать на Духа.

Профессор Дани говорит об «эсхатологическом напряжении пребывания между двумя эпохами — Адама и Христа» [393]. Он считает, что Павел свидетельствует о своем опыте как опыте возрожденного христианина, который действительно умер для греха и закона во Христе, но еще полностью не разделил с Ним Его воскресение. Поэтому он «находится как бы в подвешенном состоянии (что довольно неудобно) между смертью и воскресением Христа»[394]. Следовательно, «я» этого верующего распадается на две половины, разделяясь между принадлежностью и Христу, и этому миру»[395]. В этом состоит «двойственный характер жизни верующего»[396], когда он одновременно

388 Ллойд–Джонс. Т. 6. С. 229.

389 Там же. С. 229 и дал.

390 Там же. С. 255 и дал.

391 Там же. С. 262.

392 Там же. Т. 6. С. 261, 357 и дал.

393 Данн. Т. 38А. С. 396.

394 Там же. С. 404.

395 Там же. С. 408.

396 Там же. С. 435.

находится и в Адаме, и во Христе, и порабощенный, и освобожденный. А жалобный стон стиха 24 — это мольба об «избавлении от этого напряженного состояния»[397].

Комментируя это толкование, следует, конечно же согласиться с тем, что христиане действительно оказываются зажатыми в напряжении между двумя состояниями: *уже* состоявшимся вхождением в царство, но *еще не* завершившимся. Именно это состояние так болезненно. Видимо, это сочетание двух противоположностей — свободы и рабства — в одном человеке с трудом переносимо для него. Можно ли допустить, что все христиане одновременно являются «освобожденными от греха» и «проданными в рабство греху»? Это уже не напряжение, но противоречие.

Если мы обратимся к началу главы 7 и попытаемся воссоздать облик этого «я» (в стихах 14–25), то мы натолкнемся на три момента, которые невозможно обойти. Во–первых, он есть существо возрожденное. Если невозрожденный ум враждебен закону Бога и отказывается исполнять его (8:7), то тот, кто любит закон Бога и стремится исполнять его, есть человек возрожденный. Во–вторых, хотя он возрожден, он все же не является нормальным, здоровым зрелым верующим, потому что истинные верующие были «прежде рабами греха», но теперь «освободились от греха» и стали рабами Бога и праведности (6:17 и дал.), а этот верующий все еще считает себя рабом и узником греха (14, 23). Следует признать, что конфликт между плотью и духом нормален для христианина, и толкователи из среды реформаторов стремились идентифицировать Рим. 7:14 и Гал. 5:16 и далее.

К примеру, Кальвин, комментируя стих 15, пишет: «Это та самая война между плотью и духом, о которой Павел говорит в Гал. 5:17»[398] (Гал. 5:16 и дал.). Но так ли это? Глава 5 Послания к Галатам обещает победу тем, кто ходит в духе, а глава 7 Послания к Римлянам, выражая уверенность в конечном избавлении (25), все же говорит о поражении.

В–третьих, этот человек, как видно, не имеет никакого понятия, — ни теоретического, ни практического — о Святом Духе. Многие исследователи не уделили должного внимания, по словам епископа Хэндли Моула, «этому абсолютному и выразительному умолчанию» о Святом Духе в главе 7. Он упоминается только в стихе 6. Поскольку этот стих называет христианскую эпоху эрой Духа, то естественно предполагать, что эта глава будет изобиловать суждениями о Святом Духе. Вместо этого глава 7 наполнена рассуждениями о законе (который упоминается там вместе с синонимами 31 раз). В главе же 8 Святой Дух упоминается 21 раз, а постоянное пребывание в духе называется истинным знаком принадлежности Христу (8:9). Таким образом, если мы хотим узнать, что есть нормальная христианская жизнь, мы откроем не главу 7 Послания к Римлянам с ее сосредоточенностью на законе и отсутствием сведений о Святом Духе, а главу 8.

Итак, подводя итог нашим рассуждениям, выделим три главных особенности той личности, которая изображена в 7:14–25 Послания к Римлянам. Это любовь к закону (поэтому он возрожден); в прошлом

397 Там же. С. 410.

398 Кальвин. С. 149.

пребывание в рабстве греха (поэтому он не есть освобожденный христианин) и полное незнание Святого Духа (поэтому он не является верующим Нового Завета). Кто же тогда эта необычная личность?

Если мы посмотрим на эту проблему с точки зрения «истории спасения», то есть развертывающегося во времени Божьего замысла, то «я» становится похожим на старозаветного верующего израильтянина, жившего под законом, включая и учеников Иисуса до Пятидесятницы и, возможно, многочисленных христиан–иудеев, современников Павла. Такие люди были возрождены. Старозаветные верующие с огромным благоговением относились к закону. «Блажен муж, который… о законе Его размышляет… день и ночь» (Пс. 1:1 и дал.). «Повеления Господа… веселят сердце» и «просвещают очи» (Пс. 18:9). «Буду утешаться заповедями Твоими, которые возлюбил» (Пс. 118:47). «Как люблю я закон Твой! весь день размышляю о нем». (Пс. 118:97), Такие речи исходят из уст возрожденных верующих.

Но эти же старозаветные верующие, любившие закон, не имели Духа. Их покаянные псалмы свидетельствуют об их неспособности соблюдать закон, который они так любят. Они были рождены от Духа, но они не были укреплены в Духе. Он нисходил на конкретных людей, чтобы дать им помазание для выполнения особых заданий от Бога. Но постоянное пребывание на земле Духа Святого было все еще отдаленной перспективой, принадлежащей мессианской эпохе. «Вложу внутрь вас дух Мой,..», — обещал Бог через пророка Иезекииля (Иез. 36:27). И это подтверждает Иисус: «…Он с вами пребывает и в вас будет» (Ин. 14:17). По этой причине без опасения погрешить против истины можно отнести верующих эпохи, предшествовавшей Пятидесятнице, к «любящим закон, но лишенным Духа». Но и после Пятидесятницы, как оказалось, многим христианам–иудеям потребовалось время, чтобы перейти от старого к новому. Нет сомнения в том, что они любили закон, но все еще постоянно были «под» ним.

И даже те, кто понял, что для своего оправдания они уже «не под законом, но под благодатью», все же не могли до конца осознать, что для освящения им необходимо быть также «не под законом, но под Духом»[399]. Они все еще не перешли из Старого Завета в Новый Завет и не обменяли прежний путь служения «ветхой букве» на новый путь «обновления духа» (7:6).

Отсюда и эта болезненная борьба, и эти унизительные поражения. Они полагались на закон и еще не признали его слабость. Чтобы лучше показать это, Павел идентифицирует себя с человеком, занятым духовным поиском. Он провозглашает слабость закона, иллюстрируя эту мысль яркими образами из личного опыта. Он свидетельствует о том, что происходит со всяким, кто пытается жить по закону, а не по Благой вести, по плоти, а не по духу. В результате, поражение — не вина закона, поскольку закон хорош, хотя и слаб. Виновник всего — это «живущий во мне грех» (17,20), власть внедрившегося греха, над которым закон не имеет силы.

Только в 8:9 и далее Апостол начинает вести речь о Святом Духе как о единственно способном победить укоренившийся грех. Прежде же он говорит о законе, «ослабленном плотию», и декларирует, что Сам Бог

---

399 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

сделал то, чего не смог сделать ослабленный грехом закон. Он послал Сына Своего умереть за наш грех, чтобы требования закона исполнились в нас, но лишь при условии, что мы живем «не по плоти, но по духу» (8:3–4). Лишь после того, как вместо закона пришла Благая весть, а вместо написанного свода правил пришел Святой Дух, поражение сменилось победой.

В свете того, что «бедный человек» из стиха 24 олицетворяет собой многих христиан, современников Павла (возрожденных, но не освобожденных, живущих под законом, а не под Духом), имеет ли глава 7 Послания к Римлянам какое–нибудь отношение к нам, сегодняшним верующим? Или нам следует видеть в ней лишь исторический интерес и отказаться от поисков значимости ее для наших дней? Я бы предложил следующую трактовку: и верно, и неверно пытаться применить главу 7 к нашей современной жизни.

Неверно было бы видеть в ней типичный христианский опыт, согласно которому всем нам предстоит пройти путь «через главу 7 в главу 8» Послания к Римлянам. Создалось бы представление о двухэтапном пути христианина, когда на первом этапе Святой Дух возрождает нас, а входит в нас позднее и когда победе предшествует неизбежное поражение. На самом же деле, это однажды и навеки — от Ветхого Завета к Новому — произошедшее в истории спасения событие. Бог не хочет, чтобы оно вновь и вновь повторялось в каждом из нас сегодня. Ведь мы живем по эту сторону Пятидесятницы, когда принятие Святого Духа является отличительным знаком всех, кто принадлежит Христу (8:9).

Такое восприятие глав 7–8 было бы правильным в том случае, если бы мы признали, что многие сегодняшние прихожане церкви являются «старозаветными христианами». Однако подобное допущение обнаруживает ненормальность такого положения дел, когда христиане проявляют признаки нового рождения своей любовью к церкви и Библии, однако их религия — закон, а не Благая весть, плоть, а не Дух, прежняя рабская привязанность к правилам и заповедям, а не новизна свободы в Иисусе Христе. Они напоминают Лазаря, выходящего из гробницы, уже живого, но все еще связанного по рукам и ногам. Они нуждаются в освобождении.

Возвращаясь к тексту (14–25), мы видим, что он естественным образом делится на две части (14–20 и 21–25), и обе они начинаются с рассуждения о законе. *Ибо мы знаем, что закон духовен...* (14) и *Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием...* (22). Трагедия, однако, в том, что автор (или тот полуспасенный человек, которого персонифицирует Павел) не может исполнить этот закон. Не может и закон спасти его. Таким образом, обе части подробно разрабатывают тему слабости закона, ответственность за которую лежит на грехе.

б. Закон и «плоть» в верующих (14—20)

В этом отрывке Апостол пишет об одном и том же дважды (сначала в стихах 14–17, а затем 18–20), очевидно, с целью подчеркнуть свою мысль. Наверное, стоит рассмотреть их вместе. Оба отрывка начинаются, продолжаются и оканчиваются одинаково.

Во–первых, они начинаются с откровенного признания первородной

греховности. Здесь дело в знании самого себя, так как «мы знаем» (14) и «знаю» (18). И в обоих случаях знание себя сводится к вопросу о плоти *(sarx).* Хотя «закон духовен», сам автор бездуховен, «плотян» *(sarkinos),* по–прежнему живет под гнетом своей искаженной, эгоцентричной природы *(sarx)* и поэтому может говорить о себе как о рабе, «проданном греху» (14) или «купленном рабе греха» (НАБ). В буквальном переводе эта фраза означает «проданный под грехом», но так как глагол *piprasko* использовался при продаже рабов (напр.: Мф. 18:25) и предлог «под» предполагал власть рабовладельца над своими рабами, то добавление слова «раб» кажется вполне естественным.

. Выше мы уже отмечали сложность примирения этого признанного рабства греху со свободой от греха и поклонением Богу и праведности, чего Павел ожидает от христиан (6:18, 22). Конечно, гораздо понятнее становится это продолжающееся порабощение грехом, если «я» — это верующий, все еще находящийся под законом.

В стихе (18а) мы читаем аналогичное суждение: *...знаю, что не живет во мне, то есть, в плоти моей [sarx], доброе.* Это нельзя воспринимать буквально, будто в грешных людях нет ничего, что можно было бы называть «добрым», поскольку образ Божий, подобием которого мы все сотворены (Быт. 9:6; Иак. 3:9), хотя и искажен, но не уничтожен, и поскольку Сам Иисус говорил о возможности добрых дел и в среде язычников (например: Мф. 5:46 и далее; 7:11). Так как представляемый Павлом человек во второй части этого стиха продолжает говорить, что *желание добра есть* в нем (186), то возможно, что ничто «доброе» из первой части стиха подразумевает неспособность этого человека реализовать это желание. Это значит также, что все «доброе» в людях осквернено грехом.

Итак, люди, все еще находящиеся под законом, хотя (как возрожденные) любят его, но тем не менее (как и *sarkinos* — падшие) порабощены и, следовательно, не способны превращать хорошие желания в дела.

Во–вторых, каждый из этих двух отрывков продолжается описанием возникающего вследствие всех этих причин конфликта (15 и 186—19). Признавшись в непонимании своих собственных поступков (15а) и в неспособности осуществить наделе свои добрые намерения (186), автор подводит итог своей внутренней борьбе. С одной стороны, *...не то делаю, что хочу...,* и с другой стороны, *...что ненавижу, то делаю...* (156). Аналогично, *...доброго, которого хочу, не делаю.* Вместо этого, *...злое, которого не хочу, делаю* (19). Он осознает раздвоение своего «я», потому что есть «я», любящее доброе и ненавидящее злое, и есть «я», поступающее наоборот Налицо конфликт между желанием и поступком — желание есть, но отсутствует способность.

Очевидно, это конфликт возрожденной личности, которая знает, любит, избирает и жаждет исполнять закон Бога, но обнаруживает, что своими силами не способна сделать это. Все существо этого человека (особенно ум и воля) стремится к закону Божьему, жаждет исполнить его и, когда впадает в грех, это происходит вопреки его разуму и желанию. Но закон не может помочь ему. Только сила Святого Духа, сошедшего на него, может изменить это положение. Но это произойдет позднее.

В–третьих, каждая часть данного отрывка говорит (почти одинаковыми словами) о том, что во всех неудачах и поражениях этого человека виновен присутствующий в нем грех (16 и далее, 20). Оба стиха

имеют одинаковые вступительную часть и заключение. Фраза *если же делаю то, чего не хочу* (16а с повторением в стихе 20) — это вступление, говорящее о радикальном расхождении желания и дела. Затем идет первый вывод: *...соглашаюсь с законом, что он добр* (166), и второй: *А потому уже не я делаю... но живущий во мне грех* (17 с повторением в стихе 20). Кто тогда виновен в том> что доброго не делаю, но делаю злое? Павел объясняет: это не закон, и трижды напоминает о его святости и доброте (12, 14, 16). Кроме того, своим страстным желанием делать доброе и избегать греха он оправдывает и одобряет закон. Итак, закон невиновен.

Но также, продолжает Павел, невиновно и мое истинное «я». Ведь, творя злое, я делаю это против своей воли, своего разумения, своих доводов. Значит, делает это *sain,* «живущий во мне грех», это ложное, падшее, противное мне «я». Подлинный «я» — это тот, кто любит и желает доброго, кто ненавидит грех, поскольку такова его естественная устремленность. Поэтому «я», делающий обратное (что ненавижу, и не делающий того, что хочу), не является моим истинным «я», но есть узурпатор, а точнее «живущий во мне грех» (17, 20), или *sarx* (18). Другими словами, закон не несет никакой ответственности за наши грехи и не может дать нам спасения. Он с фатальной неизбежностью всякий раз оказывается ослабленным *sarx,* плотью.

в. Двойственная реальность у верующих, находящихся под законом (21—25)

Описав внутренний конфликт верующих, находящихся под законом, с которыми Павел идентифицирует себя, он теперь обобщает, заявляя о двойственной природе верующих. Однако такое положение нельзя считать окончательным, потому что оно пока еще лишено присутствия Святого Духа. Четырежды Павел говорит о двойственности этого явления (пользуясь при этом четырьмя различными средствами) как о двух «эго», двух законах, двух воплях скорби и двух типах рабства.

Итак, первое: существуют два типа «эго»: *Итак я нахожу закон* [«Я обнаруживаю этот принцип», ПАБ], *что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое* (21). Имеющееся здесь противопоставление того «я», которое желает добра, тому «я», в котором скрыт грех, ярче проявляется в греческом предложении из–за повторения там слова *emoi* в значении «во мне» или «со мною». Можно перефразировать его следующим образом: «Когда возникает во мне желание делать доброе дело, то рядом со мною сразу же оказывается грех». Значит, и доброе, и злое присутствуют одновременно, поскольку оба являются составляющими греховной, но возрожденной личности.

Второе: существуют два закона. *Ибо по внутреннему человеку* [то есть в моем возрожденном «я»] *нахожу удовольствие в законе Божием...* (22). Он есть объект моей любви и источник моей радости. Это внутреннее восхищение законом названо *законом ума моего* (23), потому что мой обновленный ум одобряет и поддерживает закон Бога (ср.: 16). Но помимо этого, *в членах моих вижу иной закон,* совершенно отличающийся от первого. Этот закон назван *...законом греховным, противоборствующим закону ума моего и делающим меня пленником...* своим (23). Итак, характерной чертой «закона ума моего» является то, что он действует в моем внутреннем «я» и восторгается законом Божьим;

характерная же черта «закона греховного» — это действие его «в членах моих» [400], борьба, которую он ведет против закона ума, и то, что он держит меня в плену. И вновь повторим, что таково положение человеческой личности, живущей под законом, когда все еще отсутствует Святой Дух.

Третье: есть два типа плача скорбящего сердца. Один: *Бедный я человек!кто избавит меня от сего тела смерти?* (24). Другой: *Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим* ! (25а). Первое восклицание — это не «душераздирающий крик из бездны отчаяния»[401], но скорее вопль страждущего сердца, заканчивающийся вопросительным знаком. Второе же — это восклицание, полное уверенности и благодарности, заканчивающееся восклицательным знаком. И тем не менее принадлежат они одному человеку, возрожденному верующему, оплакивающему свое несовершенство, неудержимо стремящемуся к окончательному избавлению по воскресении (на самом деле, «стенающему» в ожидании его, 8:23), понимающему бессилие закона спасти его и уповающему на Бога во Христе как единственном Спасителе и при всем этом лишенному Духа Святого. Почти одновременно вырываются они из уст верующего, или, может быть, второй есть некая реакция на первый. Все это предваряет 8:3–4, где Павел заявляет о том, что через Своего Сына и Духа Бог сделал то, в чем закон оказался бессильным.

Четвертое: существуют два вида рабства. *Итак,* —завершает Павел, — *тот же самый я [autos ego* — подлинный возрожденный я] *умом моим служу закону Божию* [так как знаю его и люблю], *а плотию* [моею *sarx,* моим ложным и падшим я, неподвластным Духу] *закону греха* (25б), потому что неспособен своими силами соблюдать его. Налицо конфликт между обновленным умом и необновленной *sarx.* Конфликт же, описанный в Послании к Галатам, имеет другую природу, так как там присутствует Святой Дух, подавляющий *sarx.*

Некоторые толкователи считают «я» главы 7 невозрожденным верующим, вопиющим о спасении из глубин греховности и отчаяния и затем здесь же провозглашающим свое спасение, что, по их мнению, абсолютно противоречит одно другому. Они находят стих 25б невероятно противоречивым. Он настолько обескураживает многих, что дело доходит до крайностей. Единственное, что им остается — это совершить насилие над текстом (чего, однако, не позволяют сделать манускрипты) и изменить порядок стихов, расположив стих 25б *выше* стиха 24, содержащего вопль о спасении. К примеру, К. Х. Додд одобрил инициативу Джеймза Моффата, который перегруппировал апостольский текст, «вторую часть стиха 25 поместив впереди содержащего эмоциональный взрыв стиха 24, что вернуло всему отрывку первоначальную логическую последовательность». Такое же мнение высказывают и Дж. Б. Филлипс, и Кэземанн, считающие стих 25 более поздним добавлением [402].

---

400 В английском переводе: «в членах тела моего». — *Прим. пер.*

401 Сэнди, Хсдлэм. С. 185.

402 Кэземанн. С. 211 и дал.

Но несмотря на все это, стих (256) упорно продолжает пребывать на своем месте во всех манускриптах, и ни у кого нет права исключать или перемещать его. Более того, он является абсолютно приемлемым как логическое завершение отрывка, где описывается продолжающийся внутренний конфликт у старозаветных верующих. Эти два «я», эти два закона, два восклицания и два рабства в целом составляют ту двойственную реальность, в которой пребывают действительно возрожденные, но все еще живущие под законом. Живущий в них грех управляет ими, ибо они еще не обрели присутствие Святого Духа. Но Павел пока не говорит об этом ни слова.

Если мы попробуем приложить к себе сегодняшним истины главы 7, то стихи 4–6 заставят задуматься многих из нас. Здесь в виде острой антитезы вновь и вновь предстают перед нами два типа устройства духовного мира или две эпохи, или два завета, два пути — старый и новый. Оба названы «служением», но первый путь — это служение «буквой» (написанным сводом правил), тогда как второй — это служение «духом» (через присутствие Святого Духа). В первом типе бытия мы сочетаемся браком с законом и, руководимые плотью, приносим в результате плод смерти; во втором же случае, как члены нового духовного мира, мы соединены «брачными» узами с воскресшим Христом и освобождены от закона, что в результате является плодом Богу.

В связи с этим нам следует быть очень внимательными к себе и другим, остерегаясь сползания назад, к старому порядку — от человеческой личности к системе, от свободы к рабству, от жизни в присутствии Духа к жизни под властью внешнего свода правил, от Христа — к закону. Замысел Бога не в том, чтобы мы оставались ветхозаветными христианами, хотя и возрожденными, но находящимися в рабстве закона, связанными живущим в нас грехом. Богу угодно видеть нас новозаветными христианами, которые, умерев и воскреснув вместе со Христом, живут в свободе обитающего в них Святого Духа.

8:1–39
11. Божий дух в Божьих детях

Несомненно, глава 8 Послания к Римлянам — это одно из наиболее известных, наиболее любимых мест Библии. Если главу 7 Павел посвятил рассуждению о месте закона, то глава 8 посвящена работе Святого Духа. В главе 7 слово закон и его синонимы употреблены примерно 31 раз, а Святой Дух — только однажды (6), а в первых 27 стихах главы 8 Он упоминается 19 раз. Апостол изображает важнейший контраст— между слабостью закона и силою Святого Духа. Присутствующему в нас греху, виновному в том, что закон бессилен помочь нам в нашей моральной борьбе (7:17, 20), Павел противопоставляет присутствие Духа, Который есть и наш освободитель от «закона греха и смерти» (8:2), и гарант нашего воскресения и вечной славы в конце времен (8:11, 17, 23). Таким образом, христианская жизнь — это жизнь в Духе, то есть жизнь, подкрепляемая, оживляемая, направляемая и обогащаемая Святым Духом. Без него истинно христианское бытие немыслимо, просто невозможно.

Разрабатывая тему Святого Духа в этой главе, Апостол связывает ее с другой родственной темой — абсолютной безопасности детей Божьих. Как говорит Чарлз Ходж, «вся глава — это цепь мастерски подобранных аргументов в пользу именно этого положения»[403]. Доктор Мартин Ллойд–Джонс согласен с ним. «Я беру на себя смелость утверждать, что центральной темой главы 8 является не освящение. <…> Центральной темой ее является безопасность христиан»[404]. В то же время обе темы тесно связаны, поскольку обладание Святым Духом — это отличительный признак людей, истинно принадлежащих Христу (9); Его внутреннее свидетельство дает нам уверенность в том, что мы дети Бога и, следовательно, Его наследники (15–17); Его присутствие в нас — это первый плод нашего наследия, гарантия последней жатвы (23).

Глава делится натри части. В первой показаны различные сферы служения Божьего Духа: освобождение, присутствие, освящение, водительство, свидетельство и в итоге воскрешение детей Божьих (1–17). Во второй части говорится о будущей славе народа Божьего, которая выразится в окончательном освобождении, и это освобождение разделит с ним все творение (18–27). И третья часть посвящается неколебимости Божьей любви, потому что Он работает повсюду ради блага любящих Его и обещает, что ничто не сможет отделить нас от Его любви (28—39). Вместе с Апостолом мы как бы проникаем своим разумом из вечности в вечность. Он начинает с того, что «нет… осуждения» (1) и заканчивает тем, что нет «отлучения» от Бога (39) для тех, кто «во Христе Иисусе».

1. Служение Святого Духа (1–17)

Слово *итак,* с которого начинается глава, показывает, что Апостол собирается сделать какой–то промежуточный вывод. Но этот вывод, тем не менее, сделан им не на основании только главы 7, но обусловлен всей предшествующей аргументацией, особенно главами 3, 4 и 5, посвященными теме спасения смертью и воскресением Христа. Словом *ныне* подчеркивается, что это спасение уже принадлежит нам, если мы во Христе, а не в Адаме (5, 12 и дал.).

Самое первое благословение выражено словами *нет осуждения,* что эквивалентно «оправданию». И действительно, начальные фразы глав 5 и 8 как бы перекликаются друг с другом. Глава 5 начинается с положительного по своей тональности заявления: *Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа.* Глава 8 начинается с отрицательного по своей тональности заявления: *Итак нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе…* Павел здесь немедленно начинает разъяснять, что факт нашего «неосуждения» — это результат осуждения Богом греха во Христе (3). Далее он доказывает, что никто не сможет обвинить нас ни в чем, потому что Бог оправдал нас (33), и никто не может осудить нас, потому что Христос умер, воскрес, воссел по правую руку Бога–Отца и ходатайствует за нас (34). Это значит, что наше оправдание вместе с отсутствием осуждения базируются на абсолютно надежном основании Божьей работы, совершенной Им ради

403 Ходж. С. 247.

404 Ллойд–Джонс. Т. 7. С. 264.

нас в Иисусе Христе и через Него.

а. Свобода Духа (2–4)

Вторая привилегия спасения выражена в следующем предложении: . *..Потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти* (2). Таким образом, это «освобождение» в сочетании с отсутствием «осуждения» являют собой два великих благословения, принадлежащих нам, если мы «во Христе Иисусе» (этим придаточным предложением заканчиваются оба стиха (1–2) в греческом оригинале). Кроме того, оба эти обетования соединены союзом «потому что», чем показано, что наше освобождение — это основа нашего оправдания. Именно потому, что мы освобождены, над нами не может тяготеть никакое осуждение.

От чего же мы освобождены? Павел говорит: *от закона греха и смерти.* Судя по контексту, речь идет о Божьем законе, Торе. Глава 7 ставит акцент преимущественно на отношениях закона и греха, с одной стороны, и греха и смерти, с другой. Надо сказать, что Павел энергично утверждал безгрешность закона как такового, но добавлял, что он обнаруживает грех, провоцирует его и осуждает его (7:7–9). Правда и то, что закон не «становится смертоносным» для людей. Тем не менее закон ему «причинил смерть» (7:13). Следовательно, как бы это ни шокировало, но святой закон Бога назван «законом греха и смерти», потому что им обусловлено и то, и другое. В таком случае освободиться от закона и смерти через Христа — значит больше не быть «под законом», то есть более уже не уповать на него как на источник оправдания и освящения.

О таком освобождении свидетельствует и сам Павел. Интересно заметить, что только в стихе 2 главы 8 присутствует местоимение первого лица единственного числа («освободил меня»), тогда как в главе 7 оно встречается довольно часто. Тем самым Павел указывает на свое собственное избавление от закона через Христа и силою Духа и, следовательно, от той унизительной ситуации, с которой он отождествлял себя в конце главы 7.

То, что принесло нам освобождение, названо «законом духа жизни» (2) или «животворящим законом Духа» (ПАБ). На первый взгляд кажется странным, что законом мы освобождаемся от закона, особенно если толкователи не видят разницы между словом «закон» в этих двух случаях. Некоторые понимают «закон» как «принцип» или «силу» и дают такой перевод: *сила Духа жизни* освобождает нас от «силы греха и смерти». В этом случае обе фразы настолько неточны, что становятся бессмысленными. Профессор Данн доказывает, что в обоих случаях закон — это Тора и что Павел просто подтверждает «двусторонность закона» как воплощения и смерти, и жизни. Это значит, что, с одной стороны, это закон греха и смерти, принадлежащий старому веку, а с другой стороны — это закон Духа и жизни, принадлежащий новой эпохе [405]. Однако сомнительно, чтобы римляне смогли уловить столь тонкие оттенки.

Предлагаемая альтернативная позиция сводится к следующему: рассматривать *закон духа жизни* как благовестив [406] подобно тому, как

---

405 Данн. Т. 38А. С. 414 и дал.

406 Напр.: Ходж. С. 250 и дал.; Моул (1894). С. 210; Ллойд–Джонс. Т. 7. С. 290.

Павел повсюду называет его «служением духа» (2 Кор. 3:8). Конечно же, это самый верный вариант, поскольку только Благая весть освободила нас от закона и его проклятия и только это Божье послание жизни в духе освободило нас от рабства греху и смерти.

В стихах 3—4 показано, как Благая весть освобождает нас от закона. Самое главное, говорит Павел, что Бог взял на Себя инициативу сделать то, что закон *был бессилен* сделать (хотя это был Его закон). Закон не мог ни оправдать, ни освятить. Почему же нет? Потому что он был *ослаблен плотию* (За) или потому что «человеческая слабость лишила его способности к этому» (ПАБ). Таким образом, слабость закона не присуща ему изначально: она не в нем, но в нас, в нашей *плоти (sarx),* нашей греховной эгоистической природе (ср.: 7:14–20). Итак, что оказался неспособным исполнить ослабленный грехом закон, то *сделал Бог.* Он предусмотрел как возможность нашего оправдания, так и возможность нашего освящения.

Во–первых, Он послал Своего Сына. О Его воплощении и совершенном Им искуплении говорит стих 3. Затем Он дал нам Свой Дух, силою присутствия Которого мы научились исполнять закон, о чем говорит стих 4 и последующий отрывок. Бог дарует нам оправдание в Своем Сыне и освящение — в Своем Духе (ср.: Гал. 4:4, 6). Оказывается, что план спасения осуществлен воздействием Трех Сил. Ведь путь оправдания грешников Богом — это не закон, но благодать (через смерть Христа), а путь освящения грешников — это не закон, но Дух (через Его присутствие).

О том, что *Бог совершил,* Павел свидетельствует в пяти фразах. Сначала Он «послал Сына Своего». Слово «послал» не значит, что Сын непременно существовал прежде этого события, поскольку Бог также говорил в Ветхоц, Завете, что Он «посылал» Своих пророков, и в Новом Завете — то же о Своих Апостолах, которые, разумеется, не могли существовать прежде. Тем не менее, утверждение, что был послан *Его собственный Сын,* вполне может означать, что Сын имел личное общение с Отцом в Своей прежней жизни, и, конечно, посылая Сына, Отец являет Свою жертвенную любовь (ср.: 5:8, 10 и 8:32).

Во–вторых, Сын Бога, посланный Отцом, воплотился в человеческое существо — *в подобие плоти греховной.* Эта несколько обтекаемая по характеру фраза не раз ставила комментаторов в тупик главным образом словом «подобие». Но именно она, несомненно, дает ключ к правильному пониманию проблемы воплощения. Это значит, что Сын пришел не в «подобии плоти», которая лишь казалась человеческой (как считали докетисты), но Его человеческая природа была реальной (напр.: 1 Ин. 4:2; 2 Ин. 7). Не пришел Он и в «греховной плоти», что подразумевает плоть после падения, поскольку Его человеческая природа была безгрешной (напр.: 2 Кор, 5:21; Евр. 4:15; 7:26). Но Он пришел в «подобии плоти греховной», поскольку Его человеческая природа была одновременно реальной и безгрешной.

В–третьих, Бог послал Своего Сына в качестве *жертвы за грех.* В греческом тексте фраза *peri hamartias* (буквально: «касающийся греха») в общем подразумевает, что Он пришел «ради греха» (АВ, ПНВ) или «чтобы иметь дело с грехом» (ПАБ), но при этом не сказано, каким образом Он это сделал. Возможно, здесь речь идет конкретно о

жертвенной природе Его смерти. Дело в том, что Септуагинта в книгах Левит и Числа традиционно переводит с древнееврейского языка понятие «жертва за грех» греческим сочетанием *peri hamartias,* и в Евр. 10:6, 8 и 13:11 его, очевидно, следует также переводить «жертва за грех». Атак как жертва за грех предназначалась ради умилостивления за «непроизвольные грехи» (о которых идет речь в главе 7 Послания к Римлянам: «делаю то, чего не хочу», 20), то, по мнению Тома Райта, «нет никакого сомнения, что написанное Павлом *kai peri hamartias* заключает в себе конкретный библейский смысл, то есть «и как жертва за грех»[407]. В любом случае понятно, что «в подобии греховной плоти» подразумевается воплощение, а «жертва за грех» подразумевает умилостивление.

В–четвертых, Бог «осудил грех в греховном человеке» (3) (буквально: «во плоти»)[408]. Это значит во плоти, то есть в человеческой сущности Иисуса, реального и безгрешного, но сделанного грешным нашими грехами (2 Кор. 5:21). Бог осудил наши грехи в безгрешной человеческой природе Своего Сына, Который понес их вместо нас. Фридрих Бюшель подчеркивает, что «когда это (то есть *katakrinein —* осуждать) относится к человеческому осуждению, тогда налицо разница между вынесением приговора и его исполнением» (напр.: Мк. 14:64: «Они же все признали его достойным смерти», ТСНЗ, т. III. С. 95 и дал.). Но когда речь идет о Божественном *katakrinein,* «оба могут соединиться в одно». И в 8:3 показано, что «вынесение и исполнение приговора» слиты воедино. Закон осуждает грех тем, что не одобряет его, но когда Бог осуждает грех в Своем Сыне, Его суд падает на Него[409]. Как сказал Чарлз Крэнфилд, «те, кто во Христе, не имеют на себе Божественного осуждения, потому что этот заслуженный ими суд уже полностью вынесен Им ради них» [410].

В–пятых, Павел вскрывает истинную причину того, почему Бог послал собственного Сына и осудил в Нем наши грехи: *Чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу* (4). Павел мог бы сказать, что «Бог осудил грех в Иисусе для того, чтобы мы могли избежать осуждения», то есть «чтобы мы были оправданы». Такова в действительности непосредственная цель смерти Божьего Сына, которой Он был предан за наш грех. Большинство отцов ранней церкви, реформаторов и впоследствии реформаторских комментаторов принимали стих 4 именно таким образом. К примеру, Ходж настаивал на том, что стих 4 «следует понимать как свидетельство об оправдании, а не об освящении. Он осудил грех с тем, чтобы требования закона были удовлетворены» [411], потому что главным требованием закона является приговор греха к смерти. Однако, если целью Бога было только наше оправдание, тогда вторая часть предложения стиха 4 («живущих... по

---

407 Райт. С. 220 и дал.

408 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

409 ТСНЗ. Т. 3. С. 95 и дал.

410 Крэнфилд. Т. 1. С. 373.

411 Ходж. С. 254 и дал.

духу») была бы *поп sequitun*

Но именно в этой фразе заключена главная конечная цель Божьего дела, совершенного во Христе, потому что именно она обращает наше внимание на поведение христиан, почитающих закон. В таком случае *dikaioma* закона, или «просто требование» (единственное число, а не множественное «требования», как в НМВ), подразумевает весь комплекс указаний, «исполнения» которых (то есть «подчинения» ему, а не «удовлетворения» его) Бог добивался в Своем народе. Сам Иисус тоже говорил об исполнении закона (Мф. 5:17), и Павел затем напишет о любви к ближнему как о главном условии «исполнения закона» (13:8–10) (ср.: Гал. 5:14). Кроме того, закон может исполняться лишь в тех, «кто ходит не во плоти, но в Духе» (ПНВ). Ибо плоть обессиливает закон, Дух же придает нам силу подчиняться ему. И это означает, что послушание есть необходимая и возможная составляющая следования за Христом. И хотя закон не в состоянии обеспечить такое послушание, сделать это способен Святой Дух.

Некоторые современные исследователи Писания находят Павла безнадежно запутавшимся и даже противоречащим самому себе, поскольку он говорит и об уничтожении закона, и об исполнении его, о нашем освобождении от него и о нашем подчинении ему, причем, как наше освобождение от закона, так и наши обязательства перед ним увязываются со смертью Христа (7:4; 8:3–4)! Пожалуй, самым активным критиком этой предполагаемой несостоятельности Павла является Хейкки Райзаанен. Он отвергает всякие одобрения в адрес Павла, называющие его глубоким, логичным, последовательным теологом. Напротив, по его мнению, «следует признать, что такие черты, как противоречия и несоответствия, *свойственны* законнической теологии Павла»[412]. В частности, «мы встречаем два противоречивых момента в размышлениях Павла: он утверждает одновременно и упразднение закона, и его постоянно сохраняющийся нормативный характер»[413]. «Законническое учение Павла полно противоречий и несообразностей»[414], поскольку (здесь доктор Райзаанен ставит особый акцент на следующий за этим вопрос) возможно ли, чтобы Божественное предприятие было упразднено или ликвидировано?[415]

Мне, однако, не удалось усмотреть какой–либо несообразности в рассуждениях Павла о том, что закон был упразднен именно в тех своих функциях, которые он не смог выполнить: оправдывать нас и освящать, в то время как Дух Святой может сделать нас способными исполнить предписания морали. Об этом было прежде пророчество. Бог обещал через Иезекииля: «Вложу внутрь Ёас дух Мой…» и через Иеремию: «…вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его…» (Иез. 36:27 и дал.; Иер 31:33; ср.: 2 Кор. 3:3). Эти обетования суть одно и то же, ибо когда Бог вкладывает в наши сердца Свой Дух, Он пишет в них и Свой

---

412 Райзаанен. С. 11.

413 Там же. С. 69.

414 Там же. С. 264.

415 Там же. С. 265.

закон.

Стих 4 чрезвычайно важен для понимания нами христианской святости. Во–первых, святость — это конечная цель дела воплощения и искупления. Целью, которую имел Бог, послав Сына, было не только наше оправдание через освобождение от осуждения законом, но также и наша святость, обретаемая через подчинение его заповедям. Во–вторых, святость заключается в исполнении справедливых уставов закона. Таков окончательный ответ антиномистам и проповедникам так называемой «новой морали». Для нас моральный закон не упразднен; он должен исполняться в нас. Хотя подчинение закону не является *основанием* для нашего оправдания (в этом смысле мы «не под законом, но под благодатью»), оправдание же есть плод подчинения и сама суть освящения. Святость — это уподобление Христу, а уподобление Христу — это исполнение праведности закона.

В–третьих, святость — это работа Святого Духа. Глава 7 говорит, что мы не можем исполнить закон по причине господства нашей «плоти», стих же 4 главы 8 настаивает на том, что мы можем и должны исполнить его по причине присутствия в нас Святого Духа.

Оглядываясь назад на весь отрывок 7:1—8:4, мы должны признать существенную роль закона в нашей христианской жизни. Наша свобода от закона (напр.: 7:4, 6 и 8:2) — это не есть свобода не подчиняться ему. Наоборот, послушание народа Божьего закону настолько важно для Бога, что Он послал Своего Сына на смерть ради нас и Свой Дух обитать в нас для того, чтоб сохранить закон. Святость — это плод тройственной благодати: Отца, пославшего Сына Своего в этот мир, и Духа Своего — в наши сердца.

б. Разум Святого Духа (5—8)

Павел утверждает, что праведность закона может быть исполнена только в том народе, который живет не *kata sarka* (по плоти), но *kata pneuma* (по духу, или скорее Святому Духу), то есть в тех людях, которые следуют заповедям и отдаются во власть не плоти, но Духа. Эта антитеза развивается Павлом в стихах 5–8. Косвенно или явно эта мысль вновь и вновь возникает в каждом стихе. Цель Павла — растолковать, почему послушание закону доступно только тем, кто живет по Духу.

Начнем с некоторых определений. Под *sane* (плотью) Павел понимает не мускульную ткань, покрывающую скелет нашего тела, не его инстинкты и потребности, но весь комплекс падшей человеческой природы, падшей и неискупленной, «нашего греховного, эгоцентричного человеческого «я»,[416] или, выражаясь более кратко, «покоренное грехом мое «я» [417]. Под *рпеита* (духом) Павел понимает не высшую составляющую нашей человечности, которую принято называть «духовной» (хотя в стихе 16 речь идет именно о нашем человеческом духе), но Святой Дух как личность, которая не только возрождает, но

---

416 Крэнфилд. Т. 1. С. 372. Ср.: у Лютера известное определение греховной человеческой природы как «глубоко искаженной в своей направленности на себя»; напр.: Лютер (151). С. 291, 313, 513.

417 Цислер (1987). С. 195.

также и внедряется в сердца народа Божьего. Об этой непримиримой войне между «плотью» и «духом» свидетельствует Послание к Галатам 5:16–26. Здесь Павел концентрируется на «уме», или, как бы сейчас сказали, на «менталитете» тех, кто руководствуется либо *sarx,* либо *рпеита.*

Прежде всего, наш менталитет характеризует нас либо как христиан, либо как нехристиан. С одной стороны, есть люди, «живущие под руководством своей греховной природы». Они не есть «ходящие» в ней (4, буквальный перевод), но они просто «таковы» (5, буквальный перевод). Это люди, «ум которых направлен на исполнение желаний плоти». Но есть люди, «живущие под руководством Духа» (буквально: «те, которые в Духе» — глагол здесь отсутствует). «Ум их направлен на исполнение воли Духа» (5)[418].

Следует понять, что люди таковы не потому, что они думают так, а не иначе (хотя частично это верно), но они думают так именно потому, что они таковы. В обеих фразах дано описание природы этих людей, определяющей их образ мыслей. Более того, поскольку наша плоть — это наша искаженная человеческая природа, то ее желания как раз и являются стимуляторами нашего эгоизма, который так неугоден Богу. А поскольку Дух есть Сам Святой Дух, то все Его желания направлены на прославление Христа, то есть на то, чтобы показать нам Его и сформировать Его в нас.

Далее, «помышлять» *(phroneo)* о желаниях *sarx* или *рпеита* -— значит делать их «центральными темами своего мышления, своих интересов, своих привязанностей и устремлений»[419]. Это вопрос о том, чем занят наш ум, вопрос целей, движущих нами, забот, поглощающих нас, на что мы тратим свое время и энергию, на чем концентрируем свое мышление и чему отдаем себя. Все это определяется тем, кем мы являемся: живем ли мы по–прежнему «по плоти» или же через новое рождение перешли в жизнь «по духу».

Второе. Тип нашего мышления определяет наши перспективы в вечности. *Ум грешного человека* [буквально: «плотского»] *есть смерть, но ум, контролируемый Святым Духом* [буквально: «принадлежащий Духу»] *есть жизнь и* мир[420]. Это значит, что мышление людей, живущих под властью плоти, — это мышление духовной смерти и неизбежно ведет к вечной погибели, потому что оно отделяет их от Бога и делает общение с Ним невозможным ни в нынешнем мире, ни в грядущем. Но мышление людей, водимых Духом, наследует жизнь и мир. С одной стороны, они «живы для Бога» (6:11), отзывчивы на духовные реалии и жаждут Бога, подобно кочевникам в пустыне (Пс. 62:1), как лань, стремящаяся к потоку вод (Пс. 41:1). С другой стороны, они имеют мир с Богом (5:1), мир с ближними (12:15) и мир внутри себя, наслаждаясь внутренним

418 В русском переводе Библии: «Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

419 Мюррей. Т. 1. С. 285.

420 В русском переводе Библии: «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир» (6). Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

единством, или гармонией. Мы бы больше стремились к святости, если бы знали, что она есть путь к жизни и миру.

Третье. Наше мышление касается нашего истинного отношения к Богу. Причиной того, что разум плоти суть смерть, является его *враждебность* Богу, глубоко скрытая злоба на Него. Он антагонистичен Его имени, Его царствуй Его воле, Его дню, Его народу и Его миру, Его Сыну, Его Духу и Его славе. Апостол, в частности, выделяет нравственные нормы такого разума. В противоположность возрожденным людям, которые «находят удовольствие в законе Божьем» (7:22), невозрожденный разум *закону Божьему не покоряется, да и не может* (7). Этим объясняется, почему живущие по плоти не могут исполнить праведные требования закона (4). И, наконец, *живущие по плоти* [буквально: те, кто «во плоти», *en sarki,* то есть невозрожденные, не имеющие Божьего Духа] *Богу угодить не могут* (8). Они *не могут* угодить Ему (8) потому, что *не могут* подчиниться Его закону (7), но те, которые пребывают в Святом Духе, стараются сделать это всяким способом, все «более в том преуспевая» (1 Фес. 4:1).

Подводя итог, скажем, что существуют две категории людей: невозрожденные (пребывающие «во плоти») и возрожденные (пребывающие «в духе»). Мышление обеих групп совершенно различно: «разум плоти» и «разум Духа». В результате — два типа поведения (жизнь по плоти или по духу) и два духовных состояния (смерть или жизнь, вражда или мир). Итак, и наш нынешний образ жизни, и наша судьба в вечности существеннейшим образом зависят от того, на что направлен и чем занят наш разум.

в. Вхождение Святого Духа (9—15)

В стихе 9 Павел подробно толкует истины, которых он прежде лишь касался. Если раньше он использовал третье лицо множественного числа, то теперь он переходит на второе лицо и обращается к своим читателям непосредственно. *Но вы под контролем не греховной природы, но Духа* [421]. «Быть под контролем» — это очень сильные слова, когда речь идет о пребывании «во плоти» или «в духе», что и проясняет Павел, добавляя «если только Дух Божий живет в вас» (9а). Значит вы пребываете в духе, если Дух пребывает в вас. Эта же истина может быть выражена либо в контексте нашего личного отношения с Духом, либо в контексте Его присутствия в нас, причем, последнее означает Его «постоянное, стабильное, проникающее присутствие»[422]. Павел продолжает: *Если же кто Духа Христа не имеет, тот не принадлежит Христу* (9б)[423].

Стих 9 чрезвычайно важен для понимания христианской доктрины о Святом Духе по двум причинам. Во–первых, он учит, что знаком истинного верующего является присутствие в нем Святого Духа. Вошедший грех

---

421 В русском переводе Библии: «Но вы не по плоти живете, но по духу». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

422 Сэнди, Хедлэм. С. 196.

423 В русском переводе Библии: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

(7:17–20) — это удел всех детей Адама; привилегией же детей Бога является вхождение Духа, Который сможет подчинить Себе врожденный грех. Как Иисус обещал, «Он с вами пребывает и в вас будет» (Ин. 14:17). И теперь это обетование исполнилось, и каждый истинный христианин получил Духа, и тело наше стало в результате «храмом живущего в нас Святого Духа» (1 Кор. 6:19).

В противном случае, если мы не имеем живущего в нас Святого Духа, то мы совершенно отделены от Христа. Становится понятным, что дар Святого Духа — это изначальное и всем впервые приходящим к покаянию с верой в Иисуса даруемое благословение. Конечно, в дальнейшем проявления Святого Духа бывают более разнообразными и богатыми и могут быть явлены многочисленные помазания для различных видов служения. Но вхождение Святого Духа в каждого уверовавшего — это привилегия, которую мы получаем в самом начале нашего прихода к Богу. Знать Христа и иметь Дух — это единое целое. Епископ Хэндли Моул обладал достаточной мудростью для того, чтобы написать: «Не существует *отдельного* «Евангелия Духа». Ни на одно мгновение нам нельзя оторваться от Господа Иисуса Христа, устремляясь в какую–нибудь более высокую или более глубокую область действия Святого Духа» [424].

Во–вторых, в стихе 9 показана синонимичность нескольких различных выражений. Мы уже знаем, что пребывать в духе значит то же, что и иметь Духа в себе. Теперь мы заметим, что «Дух Бога» также назван «Духом Христа» и что иметь в себе Духа Христа (96) есть то же, что иметь в себе Самого Христа (10 а). И это не смешение личностей Святой Троицы, потому что идентификация Отца и Сына или Сына и Духа не есть их смешение. Нужно понимать, что хотя каждый из Них имеет Свой образ бытия от вечности, тем не менее во всех трех личностях присутствует одна Божественная сущность и воля. Следовательно, они неразделимы. Что бы ни творил Отец, Он творит в Сыне, и что бы ни делал Сын, Он делает это посредством Святого Духа, то есть, где присутствует одна Божественная личность, там есть и две других (напр.: Ин. 14:16 и дал.; 21, 23).

Показав, что присутствие Святого Духа есть отличительная черта народа, принадлежащего Христу, Павел выделяет два основных следствия Его вхождения. Стихи 10 и 11 начинаются одинаково — с условной частицы «если»: *А если Христос в вас...»* (10); *Если оке Дух... живет в вас...* (11). Это «если» подразумевает не сомнение в факте вхождения Духа, но, наоборот, указывает на его последствия. Каковы же они? Первое — это «жизнь» (10–11), а второе — «долг» или обязательство (12–13).

По поводу смысла стиха 10 ведется полемика. «Ваше тело мертво по причине греха, но ваш дух жив по причине праведности» [425]. Возникают два вопроса. Первый: о какой смерти тела здесь говорится? Некоторые считают, что «ваше тело» *(soma)* — это просто «вы», и вы мертвы в смысле умерли с Христом, о чем говорится в 6:2 и далее. Эрнст Кэземанн

---

424 Моул (1894). С. 206.

425 В русском переводе Библии: «...тело мертво для греха, но дух жив для праведности». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

даже заявляет, что «единственно возможное толкование этих слов таково: это смерть греховного тела, происходящая в крещении»[426]. Однако, почему так неохотно принимается точка зрения, что «тело» — это наше материальное тело, тем более, что далее идет речь о его воскресении (11)? Вряд ли тело уже мертво, если Апостол далее говорит о необходимости умертвить дела плоти (13). Поэтому более приемлемо понимать слово «мертво» как «смертно», то есть подвержено смерти и обречено на смерть. Такая версия прекрасно ассоциируется со словами Павла о наших «смертных телах» (напр.: 6:12; 8:11 б) и в других местах о нашем физическом распаде и умирании (напр.: 2 Кор. 4:10 и дал., 16). Это подтверждается опытом. Доктор Ллойд–Джонс выразился как врач и как пастор: «В тот самый момент, когда мы входим в этот мир, мы начинаем умирать. Ваш первый вздох — это один из последних, которые вы сделаете в вашей жизни! В каждом из нас есть этот принцип разрушения, ведущий к смерти»[427].

В то же время, посреди нашей физической смертности наш «дух жив», потому что мы «оживлены» во Христе (ср.: 6:11, 13, 23). В чем же смысл этого двойственного состояния: умирающего тела и живущего духа? Ответ — в повторяющемся «потому что», которое увязывает смерть с грехом, а жизнь — с праведностью. Поскольку в главе 5 Павел уже показал нам эту связь в параллельной цепочке Адам — Христос, мы можем с уверенностью утверждать, что наши тела стали мертвыми по причине греха Адама («и в прах возвратишься». Быт. 3:19), но наш дух жив по причине праведности Христа (5:15—18, 21), то есть праведного основания, которое Он приготовил для нас.

Конечное предназначение нашего тела — не смерть, но воскресение. К этой истине Павел переходит в стихе 11. Наши тела еще не искуплены (23), но будут искуплены, и мы с нетерпением ожидаем этого. Можем ли мы быть уверены в этом? Ответ — можем, ибо знаем, какой Дух живет в нас. Он не только «дух жизни» (2), но и дух воскресения. Он — *Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса* (11). Поэтому Бог, Которому принадлежит Дух, *...Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела...,* и сделает Он это *Духом Своим, живущим в вас* (11). Здесь мы являемся свидетелями смелого и уверенного утверждения действия трех личностей Троицы: Отца, имеющего силу воскрешать, Сына, воскресшего этою силою, и Духа воскресения. И далее: воскресение Христа есть гарантия и образец нашего воскресения. Тот же Дух, Который воскресил Его из мертвых, воскресит и нас; Тот же Дух, Который дает жизнь нашему духу (10), даст жизнь и нашим телам (11).

Однако это не значит, что наши мертвые тела будут оживлены и приведены в сознание, то есть возвращены в их настоящую материальную форму, чтобы потом снова умереть. Нет, воскресение предполагает полную трансформацию, когда наши тела будут совершенно видоизменены, преобразованы в новые и славные сосуды, сохраняющие нашу личность, освобожденные от всякой бренности, от всяких болезней, боли, распада и смерти. Это не значит, что «дух освободится от тела, как думали многие под влиянием греческой

---

426 Кэземанн. С. 224.

427 Ллойд–Джонс. Т. 4. С. 69.

философии, но это значит, что Дух даст жизнь новому телу» [428].

«Прекрасно, — пишет епископ Хэндли Моул, — что Священное Писание обладает одним замечательным свойством: оно является и Евангелием тела также. Во Христе тело перестает быть обыкновенным контейнером, вместилищем души. Оно становится, если можно так выразиться, могучими крыльями этой души для ее будущей жизни в вечной славе»[429]. Наше тело и сейчас способно отражать черты нашей личности. Мы выражаем себя через нашу речь, позы, жесты, выражение лица, глаз. Мы называем все это «языком тела». Но язык, которым выражает себя наше нынешнее тело, несовершенен, мы часто впадаем в непонимание друг друга. Но наше новое тело будет избавлено от этих ограничений. Будет абсолютное соответствие между информацией и средством ее передачи. Воскрешенное тело будет совершенным выразителем нашей искупленной личности.

Теперь мы подошли к рассмотрению второго по счету результата присутствия в нас Бога или Христа через посредство Святого Духа. Первым была жизнь; второе — это долг или обязательство. *Итак, братия, у нас есть обязательство...* (12)[!], или буквально: «мы — должники» (АВ, ПНВ). О каком долге идет речь? На этот раз речь идет не о долге делиться Благой вестью с миром (как в 1:14), но об обязательстве жить праведной жизнью. У нас нет обязательств перед греховной природой *(sane): ...мы не должники плоти, чтобы жить по плоти* [430] (12). Она не имеет на нас никаких прав. Мы ей ничего не должны. И хотя Павел не завершает, вопреки ожиданиям читателя, свою антитезу, совершенно ясно, что наш долг — долг перед Святым Духом, обязательство жить согласно исходящим от Него желаниям.

Апостол рассуждает следующим образом: если вошедший в нас Дух дает нам жизнь, которой обладает Сам (ваш «дух жив», 10), следовательно, мы уже не можем жить согласно плоти, потому что этот путь ведет к смерти. Возможно ли иметь в себе жизнь и одновременно служить смерти? Такое расхождение между нашей сущностью и нашим поведением немыслимо, даже нелепо. Нет, мы несем обязательство перед Святым Духом жизни. Который в нас; мы обязаны жить жизнью, которая дана нам Богом, и умертвить все, что угрожает или противоречит ей.

Стих 13 предлагает нам альтернативу: сделать торжественный выбор между жизнью и смертью (ср.: Втор. 30:15 и дал.; Иер. 21:8 и дал.), при этом Павел напрямик обращается к нам: *Ибо, если живете по плоти* [а это не является христианским обязательством, стих 12]*, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете* (13). Таким образом, есть образ жизни, ведущий к смерти, но есть и другой, ведущий к жизни. Стих 13 непосредственно касается пренебрегаемой многими темы «умерщвления» (то есть процесса предания смерти дел нашего тела) и проясняет в этой связи как минимум три истины.

Во–первых, что такое умерщвление? Умерщвление — это не мазохизм

---

428 Найгрен. С. 323.

429 Моул (1894). С. 215.

430 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

(получение удовольствия от нанесения себе боли), не аскетизм (пренебрежение тем фактом, что наши тела имеют свои естественные потребности, требующие удовлетворения). Скорее это четкое и определенное признание греха грехом, что приводит к такому решительному и радикальному отвержению его, которое невозможно определить никакими другими словами, кроме как «предание смерти». В действительности, глагол, используемый Павлом, означает «убить кого–либо, предать кого–либо смерти, особенно с вынесением смертного приговора и его исполнением» (АГ, *thanatoo)* (напр.: Лк. 21:16).

В других местах Апостол называет это распинанием нашей греховной природы (Гал. 5:24). Эта мысль Павла представляет собой развитие учения Иисуса: «…кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мк. 8:34). Поскольку в древнем Риме был обычай заставлять осужденного преступника нести свой крест к месту казни, то несение креста есть символ следования за Христом к месту распятия. Павел разъясняет, что речь идет об «умерщвлении неправедных дел нашего тела»[431], то есть таких дел, которые используют члены нашего тела на благо себе, а не на благо другим и не во славу Бога. Некоторые исследователи, стремящиеся избежать дуализма, который рассматривает само тело как зло, говорят, что *soma* (тело) у Павла понимается как *sarx* (плоть или греховная природа), и в одном или двух манускриптах присутствует это же слово. Чарлз Крэнфилд толкует эту фразу следующим образом: «поступки и намерения греховной плоти, человеческого эгоцентризма и самоутверждения»[432]. Но все же лучше было бы сохранить слово *soma,* так как фраза «неправедные дела» носит нейтральный характер *(praxeis —* поступки, дела), и позволить контексту определять, хороши они или дурны (как в данном случае).

Во–вторых, как происходит умерщвление? Очевидно, что это нечто, подлежащее исполнению. Оно не означает умереть или быть преданным смерти, но означает предать смерти. В этом процессе мы не можем быть пассивными, ожидая, что совершится что–то само собой или кто–то сделает это для нас. Напротив, мы несем ответственность за предание греха смерти. Но Павел здесь немедленно добавляет, что мы можем «умертвить неправедные дела нашего тела» только «Духом», Его действием и силой, потому что только Он дает нам желание, решительность и дисциплинирует для отвращения от греха. Несмотря на это, именно нам должна принадлежать инициатива в этом деле. Мы должны отринуть все неправедное и «попечения о плоти не превращать в похоти» (13:14). Это не имеет ничего общего с нездоровой формой подавления греха, когда лишь делается вид, что грех не существует, а на деле остается отказ признавать его.

Нет, все как раз наоборот. Необходимо «вытащить его наружу, увидеть его, осудить, возненавидеть его за то, чем он является в действительности» [433], или, как резко сказал Иисус, «вырвать» соблазняющий тебя глаз или «отсечь» соблазняющую тебя руку или ногу

---

431 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

432 Крэнфилд. Т. 1. С. 395.

433 Ллойд–Джонс. Т. 7. С. 143.

(Мф. 5:29 и дал.). Таким образом, если искушение приходит к нам через наши глаза, наши прикосновения, наши посещения, то будем решительны и непоколебимы в том, чтобы не смотреть, не прикасаться, не ходить, таким образом контролируя всякое возможное прикосновение к нам греховной нечистоты.

Далее, мы должны размышлять о том, чего желает Дух (5), сердцем предаваться мыслям о высшем, небесном, «помышлять о горнем» (Кол. 3:1 и дал.), занимать свой ум тем, «что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно...» (Флп. 4:8). В этом контексте «умерщвление» (предание греха смерти) и «устремление» (жажда всего доброго) дополняют друг друга. Оба глагола (стих 5 «помышлять» и стих 13 «умерщвлять») употреблены в настоящем времени, поскольку они называют типы действий и поступки, растянутые во времени, как, например, ежедневное несение своего креста (Лк. 9:23) и неусыпное внимание к водительству Духа.

В–третьих, неужели нам действительно нужно регулярно заниматься «умерщвлением»! Похоже, это не очень приятное, грубое и даже болезненное занятие. Оно как–то не вяжется с нашей естественной склонностью к расслабленности, ленивому потаканию своим прихотям. И если уж нам следует заниматься этим, то мы должны иметь очень сильные мотивы. Первый из них — это наше «обязательство» (12) перед живущим в нас Святым Духом жизни. Второй, на который ставит акцент Павел, сводится к тому, что окончательное умерщвление греха есть единственный путь к жизни. Стих 13 содержит чудеснейшее обетование, выраженное одним греческим глаголом *zesesthe* — «живы будете». Павел здесь не противоречит себе. Назвав вечную жизнь безвозмездным и незаслуженным даром (6:23), он не объявляет ее наградой за отвержение своего «я», не подразумевает он и жизнь в грядущем мире. Речь идет о жизни детей Божьих, которых ведет Святой Дух, давая им уверенность в Своей отцовской любви, о чем говорится уже в стихе 14 и далее. И эта богатая, изобильная, прекрасная жизнь, утверждает Апостол, доступна только тем, кто умертвил свои греховные побуждения и поступки. Оправдана даже боль, которую непременно причиняет процесс умерщвления плоти, потому что она открывает дверь в полноту жизни.

Так показан здесь один из тех радикальных путей достижения «жизни через смерть», которые заложены в самом сердце Евангелия. Согласно главе 6, только умерев вместе с Христом для греха и тем самым понеся полное наказание за него, мы можем возродиться вновь к новой жизни в прощении и свободе. Согласно главе 8, только предав смерти наши дурные поступки, мы можем испытать полноту жизни детей Божьих. Итак, необходимо дать новые определения понятиям жизнь и смерть. То, что в этом мире называется жизнью (привлекательное для людей погружение в себя), ведет к изоляции от Бога, а это фактически есть смерть. Умерщвление всяческого греха, проявляющего себя в нас (то, что этот мир называет самоотречением), — это фактический путь к истинной жизни.

г. Свидетельство Святого Духа (14—17)

Особенностью этого отрывка является то, что в каждом из этих четырех стихов избранные Богом люди названы *детьми* или *сынами* (что включает, конечно, и «дочерей), и этот привилегированный статус

Божьего народа напрямую увязывается с работой Святого Духа. Только в стихе 16 четко сказано о том, что Святой Дух *свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божий.* Но в целом данный отрывок посвящен свидетельству, которое мы имеем от Духа, или уверенности, которую Он дает нам. Вопрос в следующем: как конкретно осуществляется свидетельство Святого Духа? Павел приводит четыре аспекта, из которых складывается это свидетельство.

Во–первых, Дух ведет нас к святости (заметим, что стих 13 соединен со стихом 14 союзом «потому что»). Во–вторых, в наших отношениях с Богом Дух заменяет страх свободой (15а). В–третьих, Он побуждает нас называть Бога «Отцом» в наших молитвах (156—16). В–четвертых, Он есть первый плод нашего Божественного наследия (17, 23). Итак, святость, свобода без страха, сыновняя открытость Отцу небесному в молитве и надежда Божественной славы — таковы четыре характерные особенности детей Бога, в которых Дух Святой обитает и которые Им водимы. Вот такими четырьмя конкретными истинами свидетельствует Святой Дух нам о том, что мы Божьи дети. Рассмотрим каждую особенность более подробно.

Первое: Дух ведет нас к святости (14). Кому–то может показаться несколько противоестественным, что мы начали новый подраздел со стиха 14, поскольку тема остается прежней — освящающее действие Святого Духа. Тем не менее, стих 14 дает разъяснение стиха 13 («ибо»), при этом меняется сам язык стиха. Те, кто посредством Духа умерщвляют дела своего тела (136), здесь названы *водимыми Духом Божьим* (14а); вошедшие в полноту жизни (13 в) названы «сынами Божьими» (146). Очевидна значимость обоих вышеприведенных суждений.

Для начала скажем, что «водительство» Духа есть особенное переживание детей Божьих, гораздо более специфичное по своему характеру, чем может показаться при первом впечатлении. Дух включает в Себя как одно из Своих существенных качеств побуждение и укрепление, что Он и дарует детям Божьим и что придает им силы для умерщвления греховных проявлений своей плоти. «Ежедневно, ежечасно предавать смерти желания и поступки греховной плоти посредством Духа — значит находиться под водительством, под руководством, под контролем Святого Духа» [434]. Другие толкователи говорят о Божьих детях как о «движимых» Святым Духом. Например, Годет утверждает, что в этом есть «нечто подобное священному насилию: Дух влечет человека туда, куда плоть идти противится»[435]. О подобном явлении, когда человек «движим» Духом, пишет и профессор Кэземанн, ссылаясь при этом на «энтузиастов» — харизматов, «уносимых» Духом [436]. Вторит ему и профессор Данн, заявляющий, что «наиболее типичным» при этом является ощущение «контролирующего действия какой–то силы, полной отдачи этому всепоглощающему, властному влечению» [437]. Несмотря на

---

434 Крэнфилд. Т. 1. С. 395.

435 Годет. С. 309.

436 Кэземанн. С. 226.

437 Данн. Т. 38А. С. 450.

все это, следует заметить, что глагол *ago,* хотя и имеет оттенки значений, все же ни нормативно, ни ситуативно не предполагает применения силы[438].

Правда, что в параллельном месте у Марка употреблен глагол *ekballo* (1:12), который может означать «выводить, выгонять», то есть «удалять с применением некоторой силы» (АГ). И в связи с тем, что он имеет еще одно дополнительное значение — «удалять» соринку из глаза (Мф. 7:4 и дал.), доктор Ллойд–Джонс пишет: «Вот человек, собирающийся произвести очень тонкую операцию глаза; если же вы настаиваете на том, что это слово значит «сила», «толчок», «тяга», то позвольте выразить надежду, что в случае попадания в ваш глаз инородного тела вам не придется пользоваться услугами окулиста, который будет лечить ваш недуг такими способами, то есть с применением грубой силы!» (т. 7. С. 172).

Толкование значений этого глагола — это не только вопрос семантики. Совершенно оправданно в данном случае обращение доктора Ллойд–Джонса к теологической стороне вопроса, соприкасающейся с природой и сущностью действия Святого Духа. «В христианстве отсутствует насилие... — пишет он. — Действие Духа состоит в освящении сознания и убеждении» [439]. И поскольку Он есть Дух нежный и ранимый, Его можно легко «оскорбить» (Еф. 4:30). «Святой Дух никогда не запугивает нас.. Побуждения Его могут быть очень сильны, но Он никогда не дает ощущения «подталкивания или тяги», всякое принуждение чуждо Ему»[440].

Далее, если быть *водимым Духом Божиим* (14а) — усовершенствованная интерпретация понятия *умертвить неправедные дела тела* посредством Духа (136), тогда утверждение, что мы *суть сыны Божий* (146) есть, соответственно, более законченное толкование обетования *живы будете* (13 в). Реально, что эта новая, богатая, наполненная жизнь, дающая радость всем, кто предал смерти дела плоти, представляет собой то новое переживание, которое отличает детей Божьих. В таком случае становится очевидной лживость популярной идеи об «универсальном характере отцовства Бога». Несомненно то, что все человеческие существа есть Божье «потомство» через творение (Деян. 17:28), но мы становимся Его «детьми» только после примирения с Ним через усыновление и новое рождение (напр.: Ин. 1:12; Гал. 3:26; 1 Ин. 3:1, 10). Точно так же, как только получившие Святого Духа принадлежат Христу (9), только водимые Духом могут называться сынами и дочерьми Бога (14). И уже будучи ими, мы получаем чудесное благословение — особое, близкое, личное, пронизанное любовью общение с нашим небесным Отцом, свободно и смело приступаем к Нему в наших молитвах, становимся членами всемирной Божьей семьи и получаем статус Его наследников. Об этом Павел скажет в стихе 17. Сейчас же он останавливается на некоторых из этих

---

438 Этот же глагол использован в эпизоде, следующем за рассказом о крещении в Иордане, когда Дух «новел» Иисуса в пустыню для искушения (Лк. 4:1).

439 Ллойд–Джонс. Т. 7. С. 167.

440 Там же. С. 174.

многочисленных привилегий.

Второе: Дух замещает страх свободой в наших отношениях с Богом (15). Павел относит это на счет самой природы Духа, Которого мы получили (совершенный вид действия) при обращении. «Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления...». Ф. Ф. Брюс напоминает нам, что мы должны толковать понятие нашего усыновления не в контексте нашей современной культуры, но с позиций современной Павлу греко–римской культуры. Он пишет: «Слово «усыновление» звучит несколько искусственно для нашего уха, но в древнеримском мире первого века усыновленный ребенок специально избирался принимающим его отцом для увековечивания имени отца и наследования его состояния. Этот сын по своему статусу был ничуть не ниже законного сына, даже мог пользоваться гораздо большей любовью, и в нем могла отразиться сущность характера отца более полно»[441].

И здесь, в стихе 15, и в Гал. 4:1, и далее Павел использует образы рабства и свободы для сопоставления двух эпох — старой и новой — то есть нашего состояния до обращения и после него. Рабство в прежней жизни порождало страх, особенно страх перед Богом как нашим судьей; свобода в новой жизни дает нам смелость приближаться к Богу как к нашему Отцу. Итак, все изменилось. Правда, что мы остаемся рабами Христа (1:1), Бога (6:22) и праведности (6:18 и дал.), однако эти три типа рабства не просто не чужды свободе, но составляют ее сущность. Не страх, но свобода теперь управляет нашими жизнями.

Существует полемика по поводу пунктуации в конце стиха 15 и 16. Апостол делает три заявления, а именно: мы *приняли Духа усыновления* (15а); мы *взываем: Авва, Отче!* (156); *Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божий* (16). Есть некоторая неясность в том, как соотносятся эти три истины, то есть относится ли наше «Авва, Отче» к предшествующему предложению или к последующему. Если верен первый вариант, тогда мы приняли Духа усыновления, Который научает нас взывать: «Авва, Отче!» (ПАБ). Во втором же случае получается: «Когда мы взываем «Авва, Отче», — это Сам Дух свидетельствует нашему духу, что мы — дети Божьи» (ПНВ).

Разница невелика. Итак, в первом случае наш призыв к Отцу есть результат принятия нами Духа усыновления, во втором он объясняется внутренним свидетельством Святого Духа. В обоих случаях дар Святого Духа, обращение к Отцу и свидетельство Духа составляют единое целое. Я бы предпочел второй вариант, потому что в нем показан переход Павла от наших взаимоотношений с Богом и нашего отношения к Богу вообще (не рабство, но ощущение себя сынами, не страх, но свобода) к конкретному выражению этого в молитве, от природы принятого нами Духа к свидетельству Духа в наших молитвах.

Третье: Дух побуждает нас в наших молитвах называть Бога «Отцом». Эта фраза «Авва, Отче», в которой сохранено соседство двух слов (арамейского *авва* и греческого *pater* в значении «отец»), неизменно приводит нас к эпизоду в Гефсиманском саду, когда, жестоко страдая, Иисус, согласно свидетельствам, взывал: «Авва, Отче». Кстати, многие толкователи после Августина были склонны усматривать в этом

441 Брюс. С. 157; ср.: Барклей. С. 106 и дал.

соседстве двух слов символ вхождения иудеев и язычников в одну Божью семью. Исследования древнеиудейской молитвенной литературы, проведенные Иоахимом Джеремией, убедили его в том, что использование Иисусом этой разговорной и распространенной формы обращения к Богу было уникальным. *Авва* было обычным словом, употребляемым дома, в семьях. Ни один иудей не осмелился бы обращаться с ним к Богу. Иисус же постоянно произносил его во всех Своих молитвах, дошедших до нас, кроме одной — Его крика отчаяния на Кресте»[442].

Хотя некоторые современные исследователи, как иудеи, так и христиане, считают, что Джеремия в этом случае несколько преувеличивает и уместны некоторые коррективы, все же неизменной остается его главная мысль. Далее, Иисус велел Своим ученикам молиться так: «Отче наш», то есть позволил им обращаться к Богу тем же самым сокровенным словом, какое Он Сам использовал (Мф. 6:9; Лк. 11:2). «Он дает им право говорить с их Небесным Отцом так, как говорит маленький ребенок со своим отцом, с такой же детской непосредственностью и уверенностью»[443]. «Правила обращения, принятые у иудеев, свидетельствуют, что это сыновнее отношение к Богу превосходит всякую возможную близость, допустимую иудаизмом, и что такое отношение к Нему действительно является чем–то абсолютно ранее неизвестным»[444].

Некоторые исследователи находят, что греческий глагол *krazo* («мы взываем») подразумевает громкое, внезапное, эмоциональное восклицание [445]. Он неоднократно встречается в Евангелиях, когда кричат демоны при встрече с Иисусом, и его можно перевести как «выкрикивать, громко, пронзительно кричать» (АГ). Но также можно перевести его как «взывать» или «плакать», то есть им можно называть возгласы в литургических восхвалениях при публичном служении или в личном обращении, когда мы взываем к Нему в собственной молитве. «Павел использует особые оттенки глагола *krazein* не в контексте бурного экстатического проявления чувств, но для выражения детской и радостной уверенности, которая абсолютно противоположна обращению раба к своему господину»[446].

В таких молитвах, возносимых нами к нашему Отцу Небесному, мы ощущаем в себе свидетельство Святого Духа. Ибо когда мы взываем *«Авва! Отче!»,* когда с наших губ слетают те же самые слова, которые говорил Иисус, тогда Сам Святой Дух «свидетельствует нашему духу о том, мы — дети Бога» (156–16, ПН В). Слова — наши, но свидетельство —

---

442 Джеремия И. Молитвы Иисуса. — J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (SCM, 1967), pp. 57fT.

443 Там же. Последовательность времен. — J Jeremias in *Expository Times,* vol. LXXl, February 1960, p. 144.

444 ТСНЗ. т. 1. с. 6.

445 Напр.: Данн. Т. 38А. С. 462.

446 ТСНЗ. Т. 5. С. 1006.

Его. Как же реально передается нам Его свидетельство? И каково значение приставки *syn* в глаголе *symmartyreo.* Обычно *syn* переводится «вместе с», следовательно, имеются два свидетеля, значит, Святой Дух подтверждает и одобряет переживание нашим собственным духом отцовства Бога. Так НАБ говорит: «В этом призыве Дух Бога соединяется с нашим духом, свидетельствуя ему, что мы — Божьи дети». Это особенно понятно, поскольку Ветхий Завет требовал наличия двух свидетелей для совершения свидетельства (напр.: Втор. 19:15).

С другой стороны, неужели в действительности возможно это различение Святого Духа и духа человеческого? Важнее другое, не происходит ли при этом совершенно недопустимое уподобление этих двух свидетелей? Разумеется, «мы не можем стоять рядом со Святым Духом и свидетельствовать»[447]. Каково же место, отведенное *здесь* нашему духу? Конечно, он сам по себе не способен свидетельствовать о том, что мы — сыны Бога [448]. В таком случае приставка *syn* исполняет лишь усилительную функцию, а Павел имеет в виду, что Святой Дух посылает мощное внутреннее свидетельство в наш дух о том, что мы — дети Бога.

Естественно, что эти духовные переживания соотносятся с тем, что ранее Павел говорил о еще одном служении Святого Духа. Согласно 5:5, Бог изливает «в сердца наши» Свою любовь «Духом Святым». Согласно 8:16, «Святой Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божий» (ПАБ). Оба стиха демонстрируют нам работу Святого Духа — созидание в нас чувства уверенности, поскольку Он убеждает нас в реальности Божьей любви, с одной стороны, и в отцовстве Бога — с другой. Очень трудно отделить одно от другого, потому что Божья любовь настолько обильно изливается в нас, что мы становимся Его детьми (1 Ин. 3:1 и дал.). Хотя нам не дано ограничивать деятельность Бога абсолютно ни в чем, биографии христиан свидетельствуют о том, что Бог дает это переживание Своему народу главным образом во время молитвы, будь то в собрании или наедине.

Четвертое: Святой Дух — это первый плод нашего наследия (17, 23). Говоря о том, что мы есть дети Бога, Павел не может не коснуться темы нашего будущего. «А если дети, то и наследники, наследники Божий, сонаследники же Христу...» (17а) (ср.: Гал. 4:7). Первое впечатление таково, будто это утверждение относится к тому Божьему наследству, которое «нетленно, чисто, неувядаемо», которое Бог хранит в Своей обители для нас (1 Пет. 1:4). Однако весьма возможно, что наследие, о котором говорит здесь Павел, это не то, чем Бог собирается нас благословить, но это Он Сам. Тогда, действительно, «невозможно не возрадоваться глубокой и прекрасной мысли, что Сам Бог является наследием Своих детей»[449].

Эта идея не была чужда Израилю в старозаветную эпоху. Так, левиты знали, что они не имеют наследства среди своих братьев, потому что Сам Господь был их наследством (Втор. 18:2; 32:9). Отдельные израильтяне,

---

447 Моррис (1988). С. 317.

448 Крэнфилд. Т. 1. С. 403

449 Мюррей. Т. 1. С. 298.

ощущавшие себя сынами Божьими, с уверенностью утверждали, что их удел — Господь. «Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек» (Пс. 72:25 и далее; ср.: Пл. Иер. 3:24). Более того, наступит день, когда Бог будет «все во всем» (1 Кор. 15:28) или «все для всех» (ПНВ).

Далее, читая поразительное заявление, что наследники Бога также являются сонаследниками Христу, мы вспоминаем, как молился Иисус о тех, кто соединился с Ним, чтобы они увидели славу Его и Его любовь (Ин. 17:24 и дал.). И хотя все это пока в будущем, наше наследие обеспечено, потому что Сам Святой Дух есть его первый плод (23), который гарантирует, что жатва придет в свое время. Значит, Тот же присутствующий в нас Дух, Который свидетельствует нам, что мы — дети Бога, свидетельствует нам и о том, что мы — Его наследники.

Есть здесь, однако, один нюанс: «Если же мы действительно разделяем Его страдания, то разделим и Его славу»[450]. Священное Писание особо выделяет этот тезис, что страдание есть путь, ведущий к славе. Так было и с Мессией: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?» (Лк. 24:26; ср.: Мк. 8:31). Это относится и ко всему мессианскому сообществу (5:2 и дал.). Апостол Петр говорит об этом так же ясно, как и Павел: «Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Пет. 4:13). Поскольку суть следования за Христом в единении с Ним, то это значит, что мы соединяемся с Ним и в страданиях, и в славе.

Я не чувствую себя вправе оставить эти стихи без комментария доктора Мартина Ллойд–Джонса. Он посвятил четыре главы[451] фразе *вы приняаи Духа усыновления* (15) и еще восемь глав [452] — фразе *Дух свидетельствует* (16). Следуя за Томасом Гудвином и другими пуританами, он рассматривал первое выражение как «чрезвычайно специфичную форму или вид уверенности»[453], уверенности скорее эмоциональной, чем интеллектуальной, следующей за обращением и хотя не влияющей на спасение, но передающей глубокое чувство надежности любви Отца. Таким же образом он трактует свидетельство Духа (идентифицируя его с «крещением» и «печатью» Духа), которое он называет явным и захватывающим все существо человека, вселяющим в него «абсолютную уверенность»[454].

«Это высшая возможная форма уверенности; нет ничего превосходящего ее. Это кульминация, зенит уверенности в спасении»[3]. И хотя «не стоит стандартизировать личный опыт»[455], поскольку он весьма

---

450 В русском переводе Библии: «...если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

451 Ллойд–Джонс. Т. 7. С. 233 и дал.

452 Там же. С. 285 и дал.

453 Там же. С. 272.

454 Там же. С. 293. [3]Там же. С. 302.

455 Там же. С. 329.

разнообразен, тем не менее, непосредственная и суверенная работа Святого Духа — непредсказуемая, неуправляемая и незабываемая — даровать возвышенную любовь к Богу, невыразимую радость и неограничиваемую ничем свободу свидетельствовать об этом другим. Доктор Ллойд–Джонс подтверждает свои мысли рядом выразительных исторических иллюстраций. Несмотря на то что они взяты из проповеднического опыта различных конфессий, все они демонстрируют «необычное и любопытное единодушие»[456].

У меня нет основания сомневаться в подлинности описанных свидетельств. Не сомневаюсь я также и в том, что многие христиане имеют подобные глубокие переживания от встречи с Богом и сегодня. И в наше время продолжает действовать Дух усыновления (15) и Его внутреннее свидетельство (16), придавая нам уверенность. Меня беспокоит следующая проблема: верно ли интерпретируются библейские тексты. Создается тяжелое впечатление, будто личный опыт переживаний определяет нынче положение дел. Естественно, что при чтении Послания к Римлянам 8:14–17, как правило, появляется впечатление, будто *все* верующие «водимы Духом Божьим» (14), «приняли Духа усыновления» (15, ПАБ) и взывают *«Авва,* Отче», поскольку Сам Дух свидетельствует им, что они — дети Божьи (16) и, следовательно, — также Его наследники (17). В этих четырех стихах нет никакого намека на какой–то особый, явный или заполняющий все существо опыт переживаний, которого следует взыскать всем, хотя он дается лишь некоторым. Напротив, весь отрывок говорит именно о том, что дано всем верующим. Хотя степень интенсивности переживаний может быть у всех разной, однако всем, в ком присутствует Дух (9), даровано также Его свидетельство (15–16).

Оглядываясь назад, на первую половину главы 8, мы видим, насколько многочисленны виды служений Святого Духа. Он освободил нас от власти закона (2), в то же время придав нам силы для исполнения Его требований (4). Мы теперь каждый день живем согласно Духу, концентрируя свой разум на Его желаниях (5). Он живет в нас (9), дает жизнь нашему духу (10) и однажды даст жизнь нашим телам (11). Его присутствие обязывает нас идти Его путем (12), Его сила помогает нам умерщвлять нечестивые дела нашей плоти (13). Он ведет нас как детей Божьих (14) и свидетельствует нашему духу о том, кто мы есть (15–16). Сам Он есть первый плод нашего славного наследия (17—23). Именно в этом понимании присутствия Духа и заключается фундаментальное различие между главами 7 и 8 Послания к Римлянам.

2. Слава детей Божьих (18–27)

Здесь Павел переходит от анализа современного служения Божьего Духа к будущей славе детей Божьих, *первым гыодом* (23) которой действительно является Святой Дух[457]. Это непосредственно связано с

---

456 Там же. С. 356.

457 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

темой нашего участия в страданиях и славе Христа в стихе 17. Тема «страданий и славы» проходит через весь этот раздел — сначала страдания и слава Божьего творения (19— 22), а затем — страдания и слава Божьих детей (23–27). В связи с этим необходимо очертить четыре сходных момента.

Первое. Страдание и слава неразрывны. Так было в жизни Христа, так происходит и сейчас в жизни Его народа (17). Только после *кратковременного страдания* нашего мы войдем *в вечную славу.., во Христе Иисусе,* к которой Он призвал нас (1 Пет. 5:10). Значит, страдание и слава обручены; они не могут быть разведены; они спаяны в одно целое.

Второе. Страдание и слава символизируют два этапа или две эры. Контраст между этой эрой и эрой грядущей, то есть между настоящим и будущим, тем, что уже есть, и тем, что грядет, этот контраст очень тонко передан двумя словами: *pathemata (страдания) и doxa (слава).* Более того, «страдания» включают в себя не только противоборство этому миру, но и всю бренность человеческой природы, физическую и моральную, обусловленную нашим временным, полуспасенным состоянием. «Слава» же — это невыразимое величие Бога — вечное, бессмертное и несокрушимое. Однажды оно «откроется» (18). Великолепие славы Божьей будет явлено «для нас» (ПНВ), потому что мы увидим ее, и *«в нас»,* потому что мы разделим ее и будем изменены ею (2 Фес. 1:10). Она также «сохраняется для нас» (ПАБ), хотя наша будущая природа в точности «еще не открылась» (1 Ин. 3:2).

Третье. Нельзя сопоставлять страдания и славу. *Ибо думаю,* — пишет Павел, выражая свое «твердое убеждение, основанное на глубоком размышлении над сутью Благой вести»[458]*, — что нынешние временные страдания* (или буквально: страдания, которые мы имеем в этом веке), как бы ни были они велики (о чем Павел хорошо знает из собственного опыта), *...ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас* (18). «Страдания» и «слава» неразделимы, потому что первое — путь ко второму (см.: стих 17), но они несопоставимы, ибо они противоположны. В одном из своих ранних Посланий Павел дал им оценку в терминологии «веса». Наши настоящие невзгоды, заявлял он, «легки и кратковременны», но грядущая слава есть слава «вечная» и «намного перевешивает всех их» (2 Кор. 4:17)[459]. Великолепие и богатство славы Бога, которые откроются, намного превосходят боль наших страданий.

Четвертое. Страдание и слава имеют прямое отношение к Божьему творению и к детям Божьим. Теперь Павел говорит с позиции вечности. Скорби и слава прежнего творения (материального мирового порядка) и нового (народа, принадлежащего Богу) неразрывно связаны. Оба творения в настоящем страдают и стенают; оба будут освобождены вместе. Как природа разделила проклятие (Быт. 3:7 и дал.) и сейчас разделяет скорбь и боль, так они разделят и славу. Поэтому «творение с

---

458 Крэнфилд. Т. 1. С. 408.

459 В русском переводе Библии: «...производит в безмерном преизбытке вечную славу». Заметим, что *kabod* — еврейское слово, переводимое «слава», буквально означает «слава» или «вес». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

огромным нетерпением ожидает явления сынов Божьих» (19)[460]. Выражение «огромное нетерпение» — это перевод слова *apokaradokia,* которое является производным от *кага,* что значит «голова», то есть буквальный перевод слов Павла таков: «ожидать с головой, поднятой кверху, и глазами, устремленными в ту точку на горизонте, из которой ожидаемый объект должен появиться»[461]. Или здесь рисуется образ человека, стоящего «на цыпочках» (ДБФ), «вытянувшего шею и наклонившегося вперед»[462] в попытках увидеть что–то. То, чего жаждет творение, — это откровение детей Божьих, то есть раскрытие их сущности с одной стороны, и облечение в славу — с другой. Это явление будет сигналом к обновлению всего творения.

Но что стоит за термином «творение» *(he ktisis),* встречающимся четыре раза в стихах 19–22? ПАБ дает свой перевод: «сотворенная Вселенная», что производит впечатление анахронизма, поскольку Павел не имел понятия о галактиках. Внимание его было сфокусировано на Земле как сцене, на которой разыгрывается драма грехопадения и искупления. Под «творением» он, возможно, подразумевал «Землю со всем ее содержимым, одушевленным и неодушевленным миром, кроме человека» [463] или «тотальную совокупность всей подчиненной человеку природы»[464].

а. Страдания и слава Божьего творения (20—22)

Павел персонифицирует «творение» во многом так же, как мы часто олицетворяем «природу». Нет в этом «ничего... противоестественного, необычного или противоречащего Писанию»[465], потому что такие персонификации довольно типичны для Ветхого Завета. Например, небеса, земля, море со всем их содержимым: полями, лесами, реками, горами — все радуется, поет и торжествует пред лицом Бога Яхве (Пс. 95:11 и дал; 97:7 и дал.).

Здесь Апостол делает три замечания о творении, относящихся к его прошлому, будущему и настоящему.

Во–первых, *творение было сокрушено в своих надеждах* [466]. Это явно относится к Божьему осуждению, обрушившемуся на мир природы вследствие грехопадения Адама. В результате земля была проклята (Быт.

---

460 В русском переводе Библии: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

461 Годет. С. 313.

462 Крэнфилд. Т. 1. С. 410.

463 Ходж. С. 271.

464 Крэнфилд. Т. 1. С. 412.

465 Холж. С. 271.

466 В русском переводе Библии: «...тварь покорилась суете...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

3:17 и дал.; ср.: Откр. 22:3: «И ничего уже не будет проклятого»). Как следствие, «терние и волчцы произрастит она», так что Адам и его потомки должны добывать себе пропитание из нее «со скорбью» и «в поте лица» до тех пор, пока не настигнет их смерть и они не возвратятся в прах, из которого были взяты. Павел не делает ссылки на эти места Писания. Вместо того, он обобщает результат Божьего проклятия одним словом *mataiotes* — «крушение». Это значит, «пустота, тщета, бесцельность, бренность» (АГ). Ключевое понятие здесь — тщетность цели и результата. Именно это слово избрано переводчиками Септуагинты: «Тщета из тщет!.. Все тщета» (Екк. 1:2, ПНВ)[467]. НМВ подводит черту так: «Бессмысленно! Бессмысленно!.. Совершенно бессмысленно!» Как сказал К. Дж. Воган, «вся книга Екклезиаста представляет собой комментарий к этой строке стиха»[468], потому что в ней выражена вся абсурдность жизни, проживаемой «под солнцем» при полном отсутствии связи с Богом и вечностью, жизни, ограниченной рамками времени и пространства.

Апостол добавляет, что поражение творения, его покорение «тщете» (ПНВ) произошло *...не добровольно, но по воле покорившего (его)у — в надежде...* (20 б). Два последних слова явно свидетельствуют о том, что тот, о ком здесь говорится как о покорившем творение, это не сатана и не Адам, как предполагают некоторые толкователи. Только Бог, Который есть одновременно Судия и Спаситель, может облагодетельствовать надеждой проклятый Им мир.

Во–вторых, *...само твореные освобождено будет...* (21а)[469]. Слово «надежда» — как поворотный пункт от прошлого к будущему Суетное и бесцельное существование творения не будет длиться вечно — так обещал Бог. Однажды оно переживет новое начало, которое Павел называет «освобождением» и в котором будут присутствовать как негативный, так и позитивный аспекты.

В негативном смысле творение *освобождено будет от рабства тлению* (21 б). По всем признакам, слово*phthora* (распад, тление) подразумевает, что не только вселенная идет к своему распаду, но природа также порабощена, заключена в бесконечный цикл, в котором за зачатием, рождением и ростом неизменно следуют деградация, упадок, смерть и распад. Кроме того, здесь, видимо, делается ссылка на такое явление, как хищничество среди животных, что связано с болью, которая подразумевается в следующем стихе. Таким образом, слова, к которым прибегает Апостол, то есть тщетность, зависимость, распад и боль, действуя совокупно, доносят до нас истину о том, что все творение — в состоянии упадка, потому что находится под судом Бога. Однако оно существует и работает благодаря отлаженности и сбалансированности. И по большей части оно невыразимо прекрасно, являя руку Творца. Но в то же время оно бессмысленно и суетно. И в конце оно все же будет «освобождено от оков смертности» (ПАБ), «вырвано из власти

467 В русском переводе Библии: «Суета сует!., все суета!». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

468 Воган. С. 158.

469 В русском переводе Библии: «...сама тварь...» — *Прим. пер.*

разрушения» (ДБФ).

В позитивном смысле творение *...освобождено будет... в свободу славы детей Божьих* (21 в). Существительные, употребленные в этой фразе, находятся в единстве с предыдущей фразой, ее смысл: природа освободится от ига тления, смерти и перейдет в славу. Это значит, что Божье творение разделит славу детей Божьих, а это уже само по себе составляет славу Христа (см.: 17–18).

Ожидание того, что сама природа обновится, звучало еще в Ветхом Завете в пророчествах о грядущем Мессии, в частности, в псалмах и в Книге Пророка Исайи. В ярких образах Израиль выражал свою веру, что земля и небеса будут заменены, как старая одежда (Пс. 101:25 и дал.), что Бог «сотворит новое небо и новую землю», включая новый Иерусалим (Ис. 65:17 и дал.; ср.: 65:25), что пустыня расцветет, как нарцисс, и все увидят величие и славу Господа. (Ис. 35:1 и дал.; ср.: 32:15 и дал.), что дикие и домашние животные будут жить рядом в мире, и даже самые страшные и ядовитые существа «не будут делать зла и вреда» в этом новом, обновленном Богом мире (Ис. 11:6 и дал.; ср.: 65:25).

Авторы Нового Завета не перенесли в него эти поэтические образы. Но Иисус говорил о «новом рождении» *(palingenesia)* мира с Его приходом (Мф. 19:28: «обновление всего», НМВ)[470]. Петр говорил о «возрождении» *(apokatastasis)* всего (Деян. 3:19, 21)[471]; Павел здесь говорит об освобождении, а в других местах о примирении всего (Еф. 1:10; Кол. 1:20). Иоанн говорит о новом небе и новой земле, на которой Бог будет обитать со Своим народом, откуда будет устранено всякое разделение, печаль, боль и смерть (Откр. 21, 22; ср.: 2 Пет. 3:13; Евр. 12:26 и дал.). Не стоит мудрствовать, пытаясь найти ответ, насколько библейские истины и научные данные соответствуют, или, того хуже, пытаться приводить это к каким–то догмам.

Всеобщее, данное этому миру обетование об обновлении и преобразовании природы очевидно; оно включает удаление всех вредоносных компонентов и их замену праведностью, миром, гармонией, радостью и безопасностью. Однако не стоит пускаться в частности. Будущая слава Божьего творения превосходит возможности нашего воображения. Нам дано только знать, что материальный мир, созданный Богом, будет искуплен и прославлен потому, что будут искуплены и прославлены дети Божьи. Вот как это выразил Чарлз Крэнфилд:

> «Допустим, задан вопрос: «В чем смысл утверждения, что всякое находящееся ниже уровня человека творение, например, горные вершины Юнгфрау или Маттерхорн, или планета Венера, пребывает под проклятием потому, что лишено возможности должным образом исполнять свое предназначение?» В этом случае ответ наверняка был бы следующим: «Весь этот могущественный театр Вселенной вместе со всеми его чудесными свойствами и всем разноголосым хором естественного, подчиненного человеку мира, сотворенного для славы Бога,

---

470 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

471 В русском переводе Библии: «...совершения всего...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

> остается обманутым, оторванным от своего истинного назначения до тех пор, пока человек — главный актер в этой драме славы Господней — не начнет играть свою разумную роль» [472].

В–третьих, *...вся тварь... стенает имучится доныне* (22). Ранее Апостол сказал нам, что творение *покорилось суете* в прошлом (20) и *освобождено будет* в будущем (21). Теперь он добавляет, что в настоящее время, даже ожидая с нетерпением окончательного откровения (19), творение «стенает» от боли. Его стенания не бессмысленны, это не симптомы отчаяния. Напротив, они подобны стонам «деторождения», потому что внушают уверенность в приближении грядущего нового порядка. В иудейской апокалиптической литературе страдания Израиля часто назывались «скорбями Мессии» или «родовыми схватками мессианской эпохи». Это значит, что они уподоблялись болезненной прелюдии перед победоносным вхождением в мир Мессии. Сам Иисус говорил о том же в Своем апокалиптическом обетовании. Он говорил о лжеучителях, войнах, голоде, землетрясениях как о «начале родовых схваток» (НМВ) или «первых родовых болях нового века» (ПАБ), то есть о признаках Своего прихода (Мф. 24:8; Мк. 13:8 и дал.; ср.: Ин. 16:20 и дал.).

Стих 22 фактически сводит воедино прошлое, настоящее и будущее. Творение страдает не только сейчас, но страдало и «доныне», то есть перевод «стонет до сегодняшнего дня», предлагаемый НМВ, вполне оправдан. Поскольку стоны творения — это стоны тяжкого труда, то все оно с нетерпением ожидает прихода новой эры. Однако не следует подводить учение Павла под какие–то современные научные категории, но нужно держаться указанного им единства современных скорбей и будущей славы. Это звучит в каждой строке. Пребывание творения в состоянии сокрушенности сопровождалось «надеждой» (20). Обреченность на тление уступит место свободе славы (21). За тяжестью труда последует радость рождения (22). Процесс возрождения мира будет одновременно продолжительным и прерывистым, как и процесс воскрешения тела. Вселенная не будет уничтожена, но будет освобождена, преобразована, и слава Божья будет излита на нее.

в. Скорби и слава Божьих детей (23—27)

В стихах 22—23 вырисовывается важная параллель между Божьим творением и Божьими детьми. Стих 22 свидетельствует о повсеместном стоне творения. В начале стиха 23: *И не только она, но и мы сами... в себе стенаем...* Даже мы, которые уже больше не в Адаме, но во Христе, мы, которые больше уже не живем по плоти, но «имеем плод Духа», мы, в которых Божье новое творение уже начало проявляться (ср.: 2 Кор. 5:17), — даже мы продолжаем страдать, *ожидая усыновления, искупления тела нашего* (23). В этом состоит наша христианская дилемма. Мы как бы разрываемся между тем, что Господь сотворил в нас (дав нам Святого Духа), и тем, что Он еще дарует нам в будущем (при нашем окончательном усыновлении и искуплении); поэтому мы страдаем от

---

472 Крэнфилд (1974).

дискомфорта и ожидаем с нетерпением. Присутствующий в нас Дух дает нам радость (напр.: Гал. 5:22; 1 Фес. 1:6), а грядущая слава дает нам надежду (напр.: 5:22), но временная неустроенность причиняет нам боль.

Здесь Павел в пяти предложениях четко обрисовывает различные стороны нашего нынешнего полуспасенного состояния.

Первое: *мы... имеем первый плод Духа* (23а)[473]. *Aparche* — первый плод, это то, с чего начинался сбор урожая, и предпосылка того, что полная жатва наступит в свое время. Вероятно, Павел подразумевал, что праздник сбора первого плода символизировал тот самый радостный день (названный по–гречески *Pentecost—* Пятидесятница), когда был ниспослан Дух Святой. Заменив эту сельскохозяйственную терминологию коммерческой, Павел говорит о даре Духа как об *arrabon,* то есть «первом взносе, вкладе, обязательстве» (АГ) от Бога, гарантирующем полноту приобретения в будущем (см.: 2 Кор. 1:22; 5:5; Еф. 1;4). И хотя мы еще не имеем окончательного усыновления и исполнения, мы уже обрели Святого Духа как предвкушение и обетование этих благословений.

Второе: *мы... стонем внутренне* (23б)[474]. Нас не должно удивлять сосуществование присутствия Духа и нашей внутренней скорби, потому что само Его присутствие (как только первый плод) является постоянным напоминанием о неполноте нашего спасения, поскольку мы еще разделяем со всем творением состояние суетности, обреченности на тление и боль. Значит, одна из причин нашей скорби — это наша физическая бренность и смертность. Павел говорит об этом и в других местах: «Оттого мы и вздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище» (здесь, вероятно, подразумевается наше воскресшее тело). «Ибо мы, находясь в этой хижине» (нашем временном, хрупком материальном теле), «воздыхаем под бременем» (2 Кор. 5:2, 4).

Однако не только наше бренное тело *(soma)* заставляет нас страдать, но и наша плотская природа *(sarx),* которая мешает нам поступать как должно и которая совершенно совратила бы нас на ложный путь, если бы не присутствие Духа (7:17, 20). Поэтому мы жаждем разрушения нашей *sarx* и преображения нашего *soma.* Наши стенания выражают и настоящую боль, и тоску по будущему. Хотя есть христиане, которые слишком часто ухмыляются (в их теологии, видимо, нет места для боли) и слишком редко скорбят.

Третье: *...ожидаем усыновления, искупления тела нашего* (23в). Как стенающее творение с нетерпением ожидает откровения сынов Божьих (19), так и мы, скорбящие христиане, страстно ожидаем своего усыновления и даже искупления наших тел. Разумеется, мы уже усыновлены Богом (15), и Святой Дух говорит нам о том, что мы — дети Божьи (16). Тем не менее еще не наступило время более глубокого и богатого общения детей с Отцом, когда нам предстоит полностью «открыться» как детям Божьим (19), которым Он «предопределил быть подобными образу Сына Своего» (29). Но мы знаем, что сами мы уже искуплены (ср.: Еф. 1:7; Кол. 1:14; ср.: Рим. 3:24; 1 Кор. 1:30), правда, еще нетелами. Наш дух уже оживлен(10), но придет день, когда Святой Дух

---

473 В русском переводе Библии: «...начаток Духа...» Рассуждение автора основан на английском переводе. — *Прим. пер.*

474 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

также вдохнет жизнь и в наши тела (11). Более того, тела наши будут изменены силою Христа так, что станут «сообразны славному телу Его» (Флп. 3:21; ср.: 1 Кор. 15:35 и дал.). «Рабство тлению» уступит место «свободе славы» (21).

Четвертое: «мы спасены в надежде» (24а). «Мы спасены» *(esothemen)* — это совершенный вид, что свидетельствует о нашем уже определенно свершившемся в прошлом освобождении от вины и зависимости греховной, а также от справедливого Божьего суда (ср.: Еф. 2:8). И все же мы остаемся в состоянии неполного спасения, потому что мы еще не спасены от излияния Божьего гнева в День суда (5:9), а также потому, что остатки греха все еще пребывают в нас. Все еще жива наша *sarx,* все еще не искуплено наше *soma.* Итак, мы *спасены в надежде* на наше полное освобождение (24а), потому что все творение, повергнутое в состояние сокрушенности, пребывает в нем *в надежде на избавление от него* (20), Такая двойственная надежда вся устремлена в будущее, на то, что пока еще скрыто от глаз человеческих. Ведь *надежда, когда видит, не есть надежда* (тем более, когда она уже осуществилась в нашей жизни), *...ибо, если кто видит, то него ему и надеяться?* (246). Но *мы надеемся на то, чего пока не имеем* (25а; ср.: Евр. 11:1)[475].

Пятое: мы «ожидаем в терпении» (256), то есть ожидаем исполнения нашей надежды, ибо мы уверены в исполнении Божьего обетования о том, что за первым плодом последует жатва, за рабством — освобождение, за тлением — неподверженность ему и что родовые муки сменятся рождением нового мира.

Весь этот раздел представляет собой замечательный пример того, что значит жить в «межвременьи», между настоящими страданиями и будущим предназначением, между «уже» и «еще не», между скорбями и славой. «Мы спасены в надежде» — вот что соединяет все это в одно целое. И в этом напряженном положении самой верной позицией христианина является ожидание «с надеждою» (23, ср.: 19), со страстью и «в терпении» (25), мужественное перенесение испытания *(hypomone).* Один и тот же глагол *(apekdechomai)* присутствует в стихах 19, 23, 25, где каждый раз звучит эта нотка страстности, но в стихе 25 добавляется еще слово «терпение». Это сочетание несет в себе определенный смысл: мы не должны давать волю своему желанию настолько, чтобы терять терпение, а с другой стороны, не следует быть чересчур хладнокровными в своем ожидании, чтобы не утратить жажды осуществления, но должно научиться совмещать и то, и другое.

Понятно, что сохранить этот баланс не так просто. Некоторые христиане настолько терпеливы, что теряют энтузиазм, впадают в сонное, апатичное состояние. Они забыли обетование Бога и впали в неверие. Другие же чересчур нетерпеливы и настолько переполнены энергией, что чуть ли не хватают Бога за руку. Они полны решимости испытать сейчас то, для чего время еще не пришло. В своем страстном желании поскорей избавиться от болезненного пребывания в настоящем (что довольно понятно), они уже сейчас говорят о воскресении как уже о происшедшем событии, будто бы тело уже освобождено от болезней, смерти и тления.

---

475 В русском переводе Библии: «Но... надеемся того, чего не видим...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Однако подобное нетерпение есть опережение событий. Так вести себя — значит бунтовать против Бога истории, Который действует в полноте ради нашего спасения и Который обязательно завершит начатое Им дело (когда вернется Христос). Но Он есть Бог, и Его нельзя подгонять, торопить с изменением установленных Им временных границ только потому, что нам больше не хочется ждать и страдать. Да пошлет нам Господь терпеливое упование и активное терпение в нашем ожидании исполнения Его обетовании!

Но в этой жизни, исполненной неопределенности, говорит Павел, мы имеем еще одно ободряющее нас известие. Это вновь касается служения Святого Духа. До этого момента Апостол говорил об этом служении в связи, во–первых, с законом, исполнять который Он дает нам силы (2–8); во–вторых, — с нашей греховной природой, которую Он усмиряет (9–13); в–третьих, — с нашим вхождением в Божью семью, о чем Он нам свидетельствует (14—17); в четвертых, — с нашим конечным правом наследования, гарантом и первым плодом которого Он

Сам является (18–23). Теперь, в–пятых, Павел связывает Святой Дух с нашими молитвами (26—27). Так и есть в действительности, истинная христианская молитва невозможна без участия Святого Духа. Именно Он взывает вместе с нами в молитве: «Авва, Отче!» (15). Молитва является в большой степени тройственным деянием: это осуществление доступа к Отцу через Сына с помощью Духа. (Еф. 2:18). В молитве нам необходимо как вдохновение от Святого Духа, так и присутствие Сына. Мы можем приближаться к Отцу только через Сына и только через посредство Духа.

Также, — начинает Павел стих 26, желая, видимо, сказать, что нас поддерживает не только наша христианская надежда, но и Святой Дух. В общем, *...Дух подкрепляет нас в немощах наших...* (26а), то есть в двойственности и неустойчивости нашего существования, характеризуемого понятиями «уже — еще не». В частности, Он помогает нам справиться с нашей слабостью в молитве. Здесь наша немощь состоит в нашем невежестве: *мы не знаем, о нем молиться* (266). Но Он знает то, чего не знаем мы, и поэтому *Сам Дух ходатайствует за нас* (266). Таким образом, «дети Божьи имеют двух Божественных ходатаев, — пишет Джон Мюррей, — Христос — их ходатай в небесной обители...», тогда как «Святой Дух — их заступник в обители их собственных сердец[476]».

Кроме того, сказано, что Дух Святой ходатайствует за нас *воздыханиями неизреченными* (26г), или «такими вздохами, которые слишком глубоки, чтобы быть выраженными словами» (ПНВ). Строго говоря, эти переводы не совсем точны, поскольку прилагательное *alaletos* означает просто «бессловесный» (АГ).

Павел хочет сказать не то, что эти воздыхания Духа нельзя перевести в слова, но что они действительно бессловесны. Они не просто невыразимы словами — они и не выражены ими. Согласно контексту, эти неизреченные вздохи, очевидно, имеют общую природу и со стенаниями Божьего творения (22), и со скорбями детей Божьих (23). Это значит, что все вокруг «нестерпимо страждет» (ДБФ) в ожидании окончательного своего искупления и преображения. Почему мы не знаем, о чем молиться? Возможно потому, что не знаем, молиться ли нам об избавлении от наших

---

476 Мюррей. Т. 1. С. 311.

страданий или об обретении силы, чтобы их вынести (ср.: Флп. 1:19 и дал.; ср.: Ин. 12:27). А также поскольку мы не знаем точно, какими мы станем (1 Ин. 3:2) и когда и как это будет происходить, то мы не знаем точно, о чем просить. Поэтому Дух ходатайствует за нас Своими не облеченными в слова воздыханиями.

Действительно поражает, что, сказав о стонущем творении и стенающей церкви, Павел теперь говорит о стенающем Духе. Некоторые толкователи отвергают это утверждение, считая, что Дух не может стенать. А Павел хочет сказать, рассуждают они, что Дух подвигает нас к скорбям в молитве. Несмотря на все эти аргументы, язык Апостола предельно ясен: Святой Дух ходатайствует за нас стенаниями, невыразимыми никакими словами. Это значит, что Его заступничество сопровождается стенаниями и выражается в них. Бесспорно, Божье творение и Божьи дети стонут по причине своего настоящего состояния (несовершенства), но в Святом Духе всякое несовершенство отсутствует. Следовательно, естественно думать, что Святой Дух идентифицирует Себя с нашими скорбями, с болью мира и церкви и разделяет с ними их нетерпение в ожидании окончательного освобождения. Божий Дух скорбит вместе с нами.

Эти стенания не могут быть идентифицированы с *glossolalia* [477], поскольку те «языки» выражались в словах, понятных другим и подлежащих толкованию (Деян. 2:4 и дал.; 1 Кор. 14:13 и дал., 26 и дал.). Павел скорее всего подразумевает стенания, невыразимые в звуковой форме. Но хотя они лишены звукового оформления и не артикулируются, они не лишены смысла. Бог–Отец, *Который исследует сердца наши [* уникальнейшее Божье деяние (ср.: 1 Цар. 16:7; Пс. 6:9; 138:1 и дал.; Иер. 17:10; Деян. 15:8; 1 Фес. 2:4)] *знает разум Духа, потому что Дух ходатайствует за Своих святых* [то есть за народ Божий] *в соответствии с волей Отца* (27) (ср.: 1 Ин. 5:14)[478].

Итак, в нашей молитве присутствуют три личности. Мы сами, будучи слабы, не знаем, о чем молиться, но присутствующий в нас Святой Дух помогает нам в этом, заступаясь и ходатайствуя за нас, и действуя через нас Своими «неизреченными воздыханиями», которые находятся в полном согласии с волей Бога–Отца. Далее, Бог–Отец, видящий наши сердца и знающий мысль Святого Духа, слышит нас и отвечает нам. Здесь особое внимание уделяется миссии Святого Духа, и в этой связи Павел делает три утверждения. Первое: *Дух подкрепляет нас* (потому что мы слабы в нынешнем полуспасенном состоянии); второе: *Дух ходатайствует за нас* (потому что мы, будучи немощны, не знаем, о чем молиться); третье: *Дух ходатайствует за святых по воле Божьей* (поэтому Бог слышит и отвечает).

3. Неколебимость Божьей любви (28–39)

В последних двенадцати стихах главы 8 мысль Апостола возносится к

---

477 Кэземанн. С. 240–242.

478 В русском переводе Библии: «Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святых по воле Божией». - *Прим. пер.*

величественным высотам, равных которым мы не встречаем более нигде в Новом Завете. Детально рассмотрев привилегии, которыми благословлены верующие, — мир с Богом (5:1–11), единение с Христом (5:12 — 6:23), освобождение от закона (7:1–25) и жизнь в Духе (8:1–27) — Апостол обращает свое сердце, свой ведомый Святым Духом разум на цельный и величественный замысел Бога. Его устремленный на Творца взор охватывает этот замысел целиком — от прошлой вечности до той, которая грядет, от Божественного предопределения и предвидения до Божественной любви, от которой ничто и никогда не в силах нас отделить.

Разумеется, в настоящее время мы имеем скорби и страдаем, но посреди этого мы укрепляемся надеждой славы. Сейчас это лишь «надежда», поскольку она наше будущее, пока невидимое и нереализованное, но ни в малейшей степени не теряющее при этом своего реального значения. Напротив, наша христианская надежда имеет прочное основание — несокрушимую любовь Бога к нам. Поэтому здесь апостольская мысль в своем максимальном напряжении сфокусирована на вечной гарантии безопасности народа Божьего, обусловленной неизменностью Божьего плана, которая, в свою очередь, обеспечена вечной неколебимостью любви Божьей.

Эти величественные истины преподносятся Апостолом трижды и с позиций трех различных перспективных подходов. Он начинает с пяти нерушимых истин (28), что Бог во всем и всегда действует во благо Своим детям. Далее, он делает пять решительных заявлений (29–30) о последовательных этапах Божьего плана спасения грешников, исполняющегося из вечности в вечность. И завершает он свою мысль пятью вопросами, не имеющими ответа (31—39), в которых он бросает вызов всем, кто рискнет опровергать вышеприведенные истины.

а. Пять нерушимых истин (28)

Мы знаем, что 8:28 Послания к Римлянам — одно из известнейших мест Библии. Верующие всех времен и всех географических местоположений всегда задумывались над ним. Оно уподоблялось мягкой подушке, на которую мы можем опустить свои усталые головы.

Стих 28 начинается со слов *Притом знаем...* Так же начинался и стих 22. Итак, здесь приведены две разновидности христианской убежденности, знания. Первое: мы убеждены в скорби всего творения; второе: мы уверены в благословенной заботе о нас нашего Небесного Отца. Тем не менее, мы многого не знаем. Например, «мы не знаем, о чем молиться» (26). На самом деле, мы как бы находимся в постоянном напряжении, как будто зажаты между этими крайними точками — тем, что мы знаем и чего не знаем.

Претендовать на знание того, что сокрыто от нас, так же неумно, как демонстрировать свое невежество там, где нам дано знать. Там, где Бог не открывает нам Свои замыслы явно, самым верным отношением к этому факту является позиция христианского агностицизма (см.: Втор. 29:29). Но в стихе 28 Павел приводит пять истин о Божьем провидении, которые нам открыты.

Во–первых, мы знаем, что Бог *работает* в наших жизнях. Известное толкование АВ, что «весь окружающий мир трудится, устремляясь к добру», несомненно, недопустимо, поскольку все существующее в своем

комплексе не может автоматически являть собою образец добра. Это утверждение АВ можно было бы принять лишь при условии, если «за всеми событиями жизни признается и видится определяющая и направляющая сила, которая есть суверенное владычество Бога»[479]. Переписчики рукописей первых веков, вероятно, стремясь к ясности и точности, могли добавить слово «Бог» в качестве субъекта. Однако ссылка на рукописи как на определяющий фактор (при всем уважении к их «древности и несомненной ценности») представляется не столь убедительной, чтобы принять такое толкование. В подобном добавлении нет необходимости еще и потому, что само расположение слов предопределяет следующий перевод: «Мы знаем, что Бог работает во благо любящих Его...». Он непрестанно, энергично и целенаправленно действует во благо детей Своих.

Во–вторых, Бог работает *во благо* Своего народа. Поскольку Он Сам абсолютно благ, все Его действия являются выражением Его благости и нацелены на благословение Своего народа. Кроме того, «благо», являющееся смыслом всякого Божьего промысла, сводится к конечному благоденствию, а именно нашему окончательному спасению. Об этом определенно и ясно говорят стихи 29 и 30.

В–третьих, Бог работает нам во благо *во всем.* НМВ в своем переводе рассматривает слово *panta* («все») не как дополнение к глаголу («Бог делает все ради блага»), но как обстоятельство («Бог работает во всем ради блага»). В любом случае «все» должно включать в себя и страдания из стиха 17, и стенания из стиха 23. Таким образом, «все отрицательное в этой жизни, будучи включенным в план Бога, приобретает положительный смысл и направленность»[480]. Ничто не выходит за пределы этого всеобъемлющего, всеохватывающего, суверенного Божественного промысла.

В–четвертых, Бог действует во всем ради блага *любящих Его.* Это необходимое ограничение. Павлу чужд общий, поверхностный оптимизм по поводу того, что абсолютно все делается ради конечного блага абсолютно всех. Нет, если «благо», являющееся Божьей целью, заключается в нашем полном спасении, то, следовательно, наследники этого блага — это Его дети, как говорит Апостол, «любящие» дети. Эта фраза необычна для Павла, поскольку всякий раз, когда он говорит о любви в Послании к Римлянам, он имеет в виду Божью любовь к нам (напр.: 5:5, 8; 8:35, 37, 39). Тем не менее в некоторых местах он все же говорит о нашей любви к Богу (напр.: 1 Кор. 2:9; 8:3; ср. Еф. 6:24), а это общеизвестная библейская истина, потому что первейшая и важнейшая заповедь, данная нам, — любить Бога всем своим существам (Втор. 6:5; Мк. 12:30).

В–пятых, о любящих Бога сказано, что они *призваны по Его изволению,* поскольку «их любовь к Нему есть знак Его первой любви к ним»[481]; выразившейся в Его вечном плане и Его историческом призыве к ним. Итак, Бог имеет Свой план спасения и действует в соответствии с

---

479 Му. с. 565.

480 Найгрен. С. 338.

481 Крэнфилд. Т. 1. С. 431; ср.: 1 Ин. 4:19.

ним. Жизнь — это не какое–то непроизвольное, случайное образование, каким она может иногда показаться.

Таковы пять истин о Боге, которые, как пишет Павел, известны нам. Мы не всегда понимаем пути Бога, не говоря уже о том, что не всегда одобряем их. Нам также ничто не говорит о том, что Он трудится ради нашего блага. Но мы знаем, что абсолютно во всем Его деятельность направлена на наше благословение. Почему мы знаем это? Потому что Писание дает массу примеров этого. Вот что говорит Иосиф о жестокосердии своих братьев, продавших его в египетское рабство: «Вот, вы умышляли против меня зло; но Бог обратил это в добро, чтобы… сохранить жизнь великому числу людей» (Быт. 50:20). Также и Иеремия писал от имени Бога письмо иудеям в Вавилонском плену после страшного разрушения Иерусалима: «…Я знаю намерения, которые имею о вас, говорит Господь, намерения во благо, а не на зло, чтобы дать вам будущность и надежду» (Иер. 29:11). Такое же соединение человеческого зла и Божьего плана в высочайшей степени проявилось в Кресте, что Павел относит как на счет греховности человеческой природы, так и на счет «определенного совета и предведения Божия» (Деян. 2:23; ср.: 4:27 и дал.).

б. Пять неопровержимых утверждений (29—30)

В этих трех стихах Павел растолковывает то, о чем шла речь в стихе 28, то есть цель Бога, в соответствии с которой Он призвал нас и действует во всем и везде во благо нам. Павел прослеживает пять этапов Божьего плана благословения и спасения, начиная с формирования этого плана в замысле Бога и заканчивая его осуществлением в грядущей славе. Апостол определяет эти этапы следующим образом: «предузнавание», «предопределение», «призвание», «оправдание» и «прославление».

Вначале упоминаются те, «кого Он предузнал». В связи с тем, что слово «предузнать» буквально означает узнать о чем–либо заранее, прежде чем это совершится, некоторые древние и современные толкователи пришли к выводу, что Бог заранее знает тех, кто уверует, и это предузнавание является основанием для предопределенности. Однако это неверно по двум причинам. Во–первых, в этом смысле Бог заранее знает всех и все, а Павел имеет в виду конкретную группу. Во–вторых, если Бог предопределяет людей потому, что они когда–нибудь уверуют, отсюда следует, что основание для их спасения находится в них самих и их заслугах, а не в Нем и Его милосердии. Павел же фокусирует все внимание на Его милости, даруемой по Его благодати.

Другие же комментаторы напоминают, что иудейский глагол «знать» подразумевает не только обычное интеллектуальное знание, но и личное отношение привязанности и заботы. Поэтому, если Бог «знает» людей, следовательно, Он заботится о них, обращает на них внимание (Пс. 1:6; 143:3). И когда Он «знал» Своих детей израильских в пустыне, Он заботился о них (Ос. 13:5)[482]. Это правда, что Израиль был единственным народом на Земле, которого Бог Яхве «признал», то есть любил, избрал и

482 В русском переводе Библии: «Я признал тебя в пустыне…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

с которым заключил Завет (Ам. 3:2). Такое же значение имеет глагол «предузнать» и в Новом Завете. «Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал», то есть который Он любил и избрал (11:2) (ср.: 1 Пет. 1:2).

Джон Мюррей в связи с этим пишет: «Здесь «знать»… практически идентично «любить»… «Кого Он предузнал»… практически идентично «кого Он заранее возлюбил»[483]. Предузнавание — это «суверенная необыкновенная любовь»[484]. Это очень созвучно знаменитому изречению Моисея: «Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас Господь и избрал вас; но потому, что любит вас Господь…» (Втор. 7:7 и дал.; ср.: Еф. 1:4 и дал.). Его Божественная любовь — это единственный источник Божьего избрания и предопределения.

Во–вторых, *кого Он предузнал,* то есть заранее возлюбил, *тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями* (29). Глагол «предопределил» — это перевод *proorizo* (буквальное значение «решиться на что–либо заранее», АГ), как в Деяниях 4:28: «Чтобы сделать то, чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой». Чтобы стать христианином, необходимо принять решение. Это несомненно. Но прежде чем мы принимаем свое решение, его принимает Бог. Нельзя отрицать, что мы сами свободно «избираем Христа», однако мы не можем не признать, что произошло это только потому, что Он «решил за нас». Говоря о Божьем благодатном, суверенном решении или выборе, Павел использует сильные языковые средства. С одной стороны, Божий выбор — это «благоволение», «изволение воли», «предвечное определение Бога» (Еф. 1:5, 9, 11; 3:11). С другой стороны, Божий выбор явился еще «прежде создания мира» (напр.: Еф. 1:4) или «прежде веков» (1 Кор. 2:7; 2 Тим. 1:9; ср.: 1 Пет. 1:20; Откр. 13:8). К. Дж. Воган подводит итог:

> «Любой спасенный человек должен ощущать связь своего спасения от первого до последнего шага с благоволением и благодеянием Бога, ибо всякая человеческая заслуга здесь исключается. Это возможно сделать, если только, проникнув мыслью в глубокое прошлое, суметь разглядеть в нем это деяние, — разглядеть его и за послушанием, которое свидетельствует о спасении, и за верой, которая предопределяет послушание; суметь связать свое спасение с одним благим деянием того Самого Бога, Который Своей происходящей от вечности мудростью предвидит и предрасполагает во времени все Свои свершения»[485].

Ни Писание, ни история не позволяют пренебречь этой истиной. Не только на протяжении всего Ветхого Завета Израиль называется «единственным народом, для которого приходил Бог, чтобы искупить его

483 Мюррей. Т. 1. С. 317.

484 Там же. С. 318.

485 Воган. С. 163.

Себе в народ»[486], чтобы он стал «собственным народом Его» (2 Цар. 7:22 и дал.; ср.: Исх. 19:3 и дал.; Втор. 7:6; 10:15; 14:2; Пс. 134:4). Но и в Новом Завете утверждается, что человеческие существа по своей природе слепы, глухи и мертвы, поэтому их обращение невозможно до тех пор, пока Бог не даст им зрение, слух, жизнь.

Наш собственный опыт подтверждает это. Доктор Дж. И. Пакер в своем замечательном очерке «Евангелизм и суверенность Бога»[487] отмечает, что почти все христиане верят в суверенную роль Бога в деле спасения, даже если на словах отрицают это. «Об этом свидетельствуют два факта, — пишет он. — Прежде всего вы благодарите Бога за ваше обращение. Почему вы это делаете? Потому что в глубине вашего сердца вы чувствуете, что эта инициатива полностью принадлежит Ему. Не вы сами спасли себя; Он спас вас… Вторым свидетельством признания вами суверенной роли Бога в вашем спасении является то, что вы начинаете молиться за других… Вы просите Бога совершить в них необходимую работу для их спасения». Следовательно, наша хвала Богу и наше ходатайство за других доказывает; что мы верим в Его Божественное всемогущество. «Пока мы стоим во весь рост, мы можем полемизировать, но когда мы стоим на коленях, — все мы в согласии»[488].

Тем не менее неведомые нам тайны остаются. Но как ограниченные и грешные творения мы лишены права требовать разъяснения их от нашего бесконечного и совершенного Творца. А Он все–таки проливает свет на эту проблему, чтобы дать возможность противостоять основным контраргументам, возникающим в этой связи, и показать, что последствия предопределенности совершенно противоположны тому, что под этим понимается. Проиллюстрируем сказанное пятью примерами.

1. Предопределенность, как принято считать, поощряет высокомерие, поскольку Божьи избранники хвастают своим особым статусом (при этом делаются соответствующие ссылки). Думается наоборот, предопределение исключает всякое бахвальство, оно наполняет Божий народ изумлением перед явлением Его милости к ним, не заслуживающим ее грешникам. Смирив свои сердца перед Крестом, они хотят прожить остаток своей жизни только «в похвалу славы благодати» Его (Еф. 1:6,12, 14) и пребывать в вечности, прославляя принесенного в жертву Агнца (Откр. 5:11 и дал.).

2. Предопределенность, как полагают, способствует появлению чувства неуверенности, порождает в людях тревогу и беспокойство о том, предопределено ли их спасение. Но и это не так. Если они неверующие, то они совсем не обеспокоены своим спасением до тех пор, пока Святой Дух не приведет их к осознанию своих грехов, что является прелюдией обращения. Если же они верующие, то даже проходя период сомнений, они все равно знают, что в конце концов их безопасность находится в вечной, предопределяющей все власти Бога. И ничто другое не в

---

486 В русском переводе Библии: «…чтобы приобресть его…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

487 Пакер Дж. И. Евангелизм и суверенность Бога. — J. I. Packer. *Evangelism and the Sovereignty of God.* (Inter–Varsity Press, 1961).

488 Там же. С. 12 и дал.

состоянии дать человеку такой уверенности и такого удовлетворения. Как писал Лютер в своем комментарии к стиху 28, предопределенность — «это удивительно прекрасное ощущение, доступное только тем, в ком присутствует Святой Дух»[489].

3. Предопределенность, как говорят, рождает апатию. Ведь, доказывают некоторые, если спасение — абсолютная монополия Бога, а мы в нем не участвуем, тогда рушатся всякие человеческие обязательства перед Богом. Но и это неверно. Напротив, абсолютно ясно, что указания Писания на суверенность Бога ни в коем случае не уменьшают нашей ответственности, но приводят и то, и другое в положение антиномии, то есть очевидного противоречия между двумя истинами, которые, тем не менее, неразрывны. Здесь нет никакого парадокса. Антиномия, в отличие от парадокса, «не строится искусственно; она возникает вокруг нас сама по себе, под воздействием обстоятельств… Мы не можем ее придумать и не можем объяснить ее; избежать ее невозможно, если только не попытаться исказить те самые обстоятельства, которые привели нас к ней»[490].

Хороший пример дает нам учение Иисуса, Который сказал: «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец…» (Ин. 6:44) и «Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь» (Ин. 5:40). Почему же люди не идут к Иисусу? Потому ли, что не могут? Или не хотят? Единственный ответ, согласующийся с Его учением, может быть таким: «И по одной, и подругой причине вместе, хотя причины эти остаются непримиримыми».

4. Предопределенность порождает самодовольство и антиномизм. Если, рассуждают некоторые, Бог предопределил нас к вечной жизни через спасение, то почему бы нам не жить по нашим желаниям, без нравственных барьеров, не считаясь со священным законом? Павел уже ответил на это в главе 6. Тех, кого Бог избрал и призвал, Он соединил с Христом в Его смерти и воскресении. Умерев для греха, они теперь живут новой жизнью для Бога. И в Других своих Посланиях Павел говорит, что «Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним…» (Еф. 1:4; ср.: 2 Тим. 1:9). И действительно, Он предопределил нас *быть подобными образу Сына Своего* (29).

5. Предопределенность, как думают некоторые, способствует умственной ограниченности, поскольку избранные Богом люди размышляют только о себе. На деле все как раз наоборот. Почему Бог призвал одного человека — Авраама — и одну его семью? Конечно же не для того, чтобы благословить только их одних, но чтобы через них благословить все семьи на земле (Быт. 12:1 и дал.). Точно так же, для чего Бог избрал себе Раба (неясный образ в Книге Пророка Исайи), через которого, как мы видим, Божьи обетования частично уже исполнились в Израиле, но особенно в Христе и Его народе? Ответ: не только для того чтобы прославить Израиль, но чтобы принести свет и справедливость всем народам (Ис. 42:1 и дал.; 49:5 и дал.). Эти обетования не могли не стать огромным стимулом для Павла (чем они должны стать и для нас), когда он отважно раздвигал горизонты своего понимания евангелической деятельности, чтобы включить в нее язычников (напр.: Деян. 13:47;

---

489 Лютер (1515). С. 371.

490 Пакер Дж. И. Указ. соч. — J. 1. Packer, *op. cit.,* p. 21.

26:23). Итак, Бог сделал нас Своим собственным народом не для того, чтобы мы стали Его фаворитами, но Его свидетелями, чтобы «провозглашать славные дела Того, Кто вызвал нас из темноты и вывел на Свой чудесный свет» (1 Пет. 2:9 и дал., ПАБ).

Подводя итог нашим рассуждениям, скажем, что, согласно учению о Божественном предопределении, оно порождает смирение, а не высокомерие, уверенность, а не тревогу, ответственность, а не апатию, святость, а не самодовольство, вручает свидетельский мандат, а не привилегию. Конечно, здесь есть проблемы, этого нельзя отрицать, однако они носят скорее интеллектуальный, чем моральный характер.

Очевидно, что мысль Апостола, запечатленная в стихе 29, звучит как наставление. Речь идет о двух практических целях Божьего предопределения. Во–первых, мы должны стать «подобными образу Сына Его». Выражаясь простым языком, мы должны быть похожими на Иисуса. Преобразование наше начинается сейчас и здесь — в нашем характере и нашем поведении, посредством действия в нас Святого Духа (2 Кор. 3:18), но завершится только с приходом Христа, когда мы увидим Его (1 Ин. 3:2 и дал.) и когда наши тела станут похожими на Его славное тело (1 Кор. 15:49; Флп. 3:21). Во–вторых, вследствие нашего уподобления образу Христа, Он станет «первородным между многими братьями», когда Он войдет в семью народа Своего и явится как первенец из воскресших (ср.: Кол. 1:18).

Теперь мы переходим к третьему тезису Павла: *А кого Он предопределил, тех и призвал* (30а). Призыв Бога — это историческое выражение Его вечного предопределения. Его призыв обращен к людям через Евангелие (2 Фес. 2:13 и дал.), когда оно проповедуется властно и сильно и они отвечают на это послушанием веры. Только тогда мы узнаем, что Бог действительно избрал нас (1 Фес. 1:4 и дал.). Следовательно, евангелизм (то есть проповедь Благой вести), значение которого нельзя недооценивать, ссылаясь на Божье предопределение, является неотъемлемой частью Божьего замысла, потому что он есть единственное установленное Богом средство донести до людей Его призыв и разбудить их к живой вере. Но, естественно, под призывом Бога Павел понимает не обычное приглашение внимать Благой вести, но тот Божественный призыв, который дает жизнь духовно мертвым людям. Часто этот Божий призыв называют «результативным» или «действенным, имеющим силу». Те, кого Бог призвал через Евангелие (30), ничем не отличаются от тех, кто «призваны по Его изволению» (28).

Четвертый тезис: *...а кого призвал, тех и оправдал* (30б). Мощный Божий призыв подвигает слышащих Его к вере, а те, кто уверует, получают оправдание по своей вере, В связи с тем, что тема оправдания верою (см.: первые главы) была уже детально рассмотрена выше, нет необходимости повторять уже сказанное, но следует лишь отметить, что оправдание — это больше, чем прощение или даже принятие; оправдание — это свидетельство того, что мы, грешники, теперь являемся праведниками в глазах Творца, потому что Он Сам даровал нам этот статус праведности, — праведности, которая фактически есть праведность Самого Христа. И оправдываемся мы перед Богом только нашим единением с Ним, только если мы «во Христе» (Гал. 2:17). Он Сам стал нашим грехом, и теперь мы можем стать праведными Его праведностью (2 Кор. 5:21).

И, наконец, пятый тезис: *...а кого оправдал, тех и прославил* (30в).

Павел уже несколько раз употреблял слово «слава». Преимущественно, это слава Бога, отражение Его величия и великолепия, которых лишены все грешники (3:23), но которым радуемся мы в нашей надежде, в нашем ожидании воскресения (5:2). Апостол обещает нам: если мы разделяем страдания Христа, мы разделим и Его славу (8:17); придет время, когда все творение будет освобождено для принятия славы Божьих детей (8:21). Поэтому он говорит: «а кого оправдал, тех и прославил». Нам предназначено обрести новые тела в новом мире, причем, и наши тела, и этот новый мир будут преобразованы присутствием Божьей славы.

Многими толкователями отмечается, что в стихе 30 между «оправданием» и «прославлением» отсутствует «освящение». Однако можно почувствовать его присутствие, когда речь идет об уподоблении нас образу Христа и когда процесс освящения ощущается как необходимое условие нашего прославления. Ибо «освящение — это начало славы; вхождение в славу же — это завершение освящения»[491]. Более того, это заключительное обетование настолько реально и несомненно, что Апостол здесь, как и выше, употребляет глагол прошедшего времени совершенного вида, будто говорит об уже совершившемся событии, что собственно и представляют собой четыре вышеприведенных тезиса. Этот случай называется «пророческим прошедшим» временем. Джеймз Денни пишет, что «прошедшее время глагола в последней фразе стиха поражает. Это самое смелое предвидение веры из всех новозаветных обетовании» [492]. Приведем в конце еще раз все пять несокрушимых апостольских тезисов. Итак, Бог неизменно осуществляет Свой план спасения от одного этапа к другому: от берущего начало в вечности предузнавания и предопределения, через пронизывающий всю историю человечества Его призыв к оправданию грешников, к прославлению Его народа в будущей вечности. Все это подобно цепи из пяти звеньев, единство которых нерушимо.

в. Пять вопросов, не имеющих ответов (31—39)

Последние девять стихов главы 8 Павел начинает с той же формулировки, которую он уже использовал трижды (6:1, 15; 7:7): *Что же сказать на это?* (31а). Другими словами, в свете уже преподнесенных им выше пяти истин (28) и пяти тезисов (29—30) — «Что же еще осталось сказать?» (ИБ). Ответом Апостола на этот вопрос являются пять других вопросов, поставленных им ниже, на которые он не дает ответа. Охваченный страстным порывом, духовным вдохновением, он обращает их в пространство. Он бросает вызов всем и вся на небесах, на земле или в преисподней, призыв дать ответ и на эти вопросы, и на попытки опровергнуть истину, в них содержащуюся. Но ответа нет. Его нет, потому что никто и ничто не может повредить народу, коего заранее возлюбил Бог, предопределил его и призвал к Себе, оправдал и прославил.

Если мы хотим понять значимость этих вопросов, необходимо прежде понять, почему они остаются без ответа. Причина в том, что ответ

---

491 Брюс. С. 168.

492 Денни. С. 652.

содержится в каждом из вопросов или в примыкающих к нему условных предложениях, начинающихся с «если». Именно этот ответ, лежит ли он на поверхности или подразумевается, делает вопросы бессмысленными. Рассмотрим каждый случай отдельно.

Вопрос 1: «Если Бог за нас, кто против нас» ? (31 б).

Если бы Павел просто спросил: «Кто против нас?», то немедленно последовал бы целый шквал реплик, потому что вокруг нас несметные полчища врагов. В стихе 35, например, приведен целый список бед и несчастий — разве все они не против нас? Весь неверующий, гонящий истину мир против нас (ср.: 1 Кор. 16:9: «и противников много»). Живущий в нас грех — это сильный враг. Смерть — тоже враг, хотя и побежденный, но пока не уничтоженный. Силен еще и «держащий державу смерти, то есть диавол» (1 Кор. 15:26; Евр. 2:14), вместе со всеми княжествами и силами тьмы, перечисленными в стихе 38 (ср.: Еф. 6:12). Итак, неверующий мир, плоть и дьявол объединены в совместном марше против нас, и они слишком сильны. «Иногда, в период скорбей, кажется, вся вселенная против нас»[493].

Но Павел не задает столь наивного вопроса. Смысл его вопроса скрывается в условном «если»: «Если Бог за нас, кто против нас?» Павел вовсе не доказывает, что для такого заявления, как «Бог за нас», у всех есть основания. В реальности, самое страшное, что когда–либо слышали человеческие уши, это слова, неоднократно сказанные в Ветхом Завете: «Я против тебя, — говорит Господь»[494]. Чаще всего эта фраза встречается в пророчествах, направленных против народов, например, Ассирии, Вавилона, Египта, Тира и Сидона, Едома (Ассирия со столицей Ниневией (Наум. 2:13; 3:5); Вавилон (Иер. 50:31; 51:25); Египет (Иез. 29:3,10; 30:22); Тир и Сидон (Иез 26:3; 28:22) и Едом (Иез. 35:1 и дал.). Но ужаснее всего, что иногда эти слова обращались против Израиля, проявлявшего свое непослушание и погрязшего в идолопоклонстве (например: Лев. 26:17; Иез. 5:8; 14:8; 15:7; 21:3), и, в частности, против его лжеучителей и лжепророков (напр.: Иез. 13:8 и дал., 20; 14:9; 34:10).

Но совсем другую картину видим мы в 8:31 Послания к Римлянам. Здесь все наоборот: Апостол свидетельствует нам, что «Бог за нас», потому что Он предузнал, предопределил, призвал, оправдал и прославил нас. А если это так, то кто против нас? Нет ответа на этот вопрос. Пусть ополчаются против нас все силы ада — им никогда не победить нас, ибо на нашей стороне Бог.

Вопрос 2: «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (32).

Опять же, если бы Апостол задал просто вопрос: «Разве Бог не даст нам по благодати Своей всего?» В ответ мы могли бы отвечать уклончиво и с сомнением. Да ведь мы нуждаемся во многом, что порой с трудом достижимо. Как же можем мы быть уверены, что Бог восполнит всякую нашу нужду?

Однако всякие наши сомнения исчезают бесследно, когда Апостол указывает нам на Крест. Тот Бог, в Котором мы, размышляя и задавая

---

493 Додд. С. 146.

494 В русском переводе Библии: «Я — на тебя... говорит Господь...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

вопросы, сомневаемся, даст ли Он нам все необходимое, — Тот Самый Бог уже отдал нам Своего Сына. С одной стороны, Он *Сына Своего не пощадил* — эта фраза определенно созвучна словам Бога Аврааму: «ты… не утаил сына твоего, единственного сына твоего» (Быт. 22:16) (Септуагинта «не пощадил», как в Рим. 8:32) [495].

С другой стороны, Бог *предал Его за всех нас.* Тот же глагол употребляется и в Евангелиях, когда речь идет об Иуде, священниках и Пилате, который «предал» Христа на смерть. И все же прав был Октавий Уинслоу, когда писал: «Кто предал Иисуса смерти? Не Иуда ради денег, не Пилат из–за страха, не иудеи из зависти, но Отец — ради любви!»[496]

Теперь здесь, в 8:32, как и выше, в 5:8–10, Павел вновь обращается к этой теме: поскольку Бог уже отдал нам самое дорогое и самое ценное — Своего Сына, «разве же может Он не благословить нас щедро и всякими другими дарами?» (ПАБ). Отдав Сына, Бог отдал все. Крест — это гарантия Его непреходящей и вечной милости.

Вопрос 3: «Кто будет обвинять избранных Божиих ?Бог оправдывает их» (33)

И этот вопрос, и следующий (о том, кто станет обвинять и осуждать нас) вводят нас в сферу правосудия. Павел приводит следующую аргументацию: никакое обвинение недействительно, поскольку Бог, наш Судья, уже оправдал нас; мы не можем никогда быть осуждены, поскольку Иисус Христос, наш защитник, уже умер за наши грехи, воскрес из мертвых, сидит по правую руку Бога и ходатайствует за нас. Кто же может предъявить нам обвинение? И вновь заметим: если бы этот вопрос был задан самостоятельно, в ответ раздался бы громогласный хор обвинителей. Наша совесть — наш обвинитель; дьявол никогда не прекращает предъявлять нам обвинения, потому что его буквальное название *diabolos* означает «клеветник» и о нем сказано как о «клеветнике братьев наших» (Откр. 12:10; ср.: Зах 3:1). Помимо всего этого, у нас есть враги среди людей, которые с большим удовольствием ткнут в нас своим обвиняющим перстом. Но ни одно из этих обвинений не достигнет цели. Почему? Потому что мы избраны Богом (мы — «Божьи избранники», ПНВ) и потому что мы Им оправданы. Поэтому любые обвинения рушатся. Они просто отскакивают от нас, как стрелы от щита. Здесь четко слышится эхо слов, сказанных Рабом Бога в Книге Пророка Исайи, 50:8—9:

Близок оправдывающий Меня:
Кто хочет состязаться со Мною?
Станем вместе.
Кто хочет судиться со Мною?
Пусть подойдет ко Мне!
Вот, Господь Бог помогает Мне:
Кто осудит Меня?

---

495 В русском переводе Библии: «…ты… не пожалел сына твоего, единственного твоего». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

496 Цит. по: Мюррей Джон. Нет осуждения во Христе Иисусе. — Quoted from John Murray, *No Condemnation in Christ Jesus* (1857), p. 324.

Вопрос 4: «Кто осуждает ?Христос Иисус умер, но и воскрес: Он и одесную Бога, Он и ходатайствует за нас» (34)

Отвечая на вопрос, кто имеет желание осуждать нас, скажем: несомненно, многие. Иногда наше «сердце» осуждает нас (1 Ин. 3:20 и дал.). Да, оно пытается это делать. А также критикующие нас, клевещущие на нас, враждующие с нами и все демоны ада в придачу.

Но всякие осуждения, от них исходящие, распадаются. Почему? Потому что есть Иисус Христос. Толкователи расходятся во мнениях относительно следующих ниже предложений, являются ли они вопросами (ПНВ, «Умерли Христос Иисус..?») или утверждениями (ПАБ, «Умер Христос Иисус...»), или отрицаниями (ПАБ, «Не Христос умер...!»). Но во всех случаях смысл один и тот же: Христос спасает нас от осуждения Своей смертью, воскресением, вознесением и ходатайствами.

Во–первых, *Христос Иисус умер* — умер за те самые грехи, за которые мы в другом случае заслуживали бы осуждение. Но вместо этого Бог «осудил грех» (наш грех) в человеческой сущности Иисуса (8:3), и таким образом Христос искупил нас от проклятия или осуждения закона, «сделавшись за нас проклятием» (Гал. 3:13)[497]. Но в спасительной работе Христа есть еще нечто *более того,* поскольку, во–вторых, после смерти Он *был воздвигнут к жизни.* Это не значит, что Он просто встал, восстал, воскрес, хотя так говорится в Новом Завете, но Он был поднят, воскрешен Отцом, Который этим самым продемонстрировал, что Сам принял жертву Сына как единственное основание для нашего оправдания (4:25) (ср.: 1 Кор. 15:14 и дал.).

В–третьих, сейчас распятый и воскрешенный Христос *...сидит по правую руку Бога...,* отдыхая после совершенной им работы (напр.: Евр. 1:3; 10:11 и дат.), занимая самое почетное место (Флп. 2:9 и дал.), имея власть даровать спасение (Деян. 2:33; 5:31) и ожидая окончательного Своего триумфа (Пс. 109:1). И в–четвертых,... *Он также ходатайствует за нас,* потому что Он наш небесный заступник (напр.: 1 Ин. 2:1 и дал.) и первосвященник (например: Евр. 7:23 и дал.). Само Его присутствие одесную Бога–Отца является свидетельством завершенности Его искупительной работы, а Его ходатайство — знак того, что Он «продолжает сберегать благие плоды Своей жертвенной смерти для Своего народа»[2].

Имея рядом с собой такого Христа — нашего Спасителя (умершего, воскресшего, вознесенного к славе и ходатайствующего), мы знаем, что *нет осуждения* тем, кто соединился с Ним (8:1). Именно поэтому мы с уверенностью можем бросить вызов всей Вселенной, со всеми ее обитателями — человеческими и демоническими: *Кто осуждает* .[?]На этот вопрос никогда не будет ответа.

Вопрос 5: «Кто отлучит нас от любви Божией?» (35а)

«Мы теперь взбираемся по величественной лестнице» [498], и этот пятый вопрос представляет собой ее самую верхнюю ступеньку. Как

---

497 В русском переводе Библии: «...сделавшись за нас клятвою...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.* [2]Ходж. С. 290.

498 Ллойд–Джонс. Т. 8. С. 425.

только мы ступаем на нее, Павел совершает то, что мы сами пытались сделать, разбирая его прежние вопросы. Сначала он спрашивает, кто отлучит нас от любви Христа, затем оглядывается вокруг, как бы в поисках ответа. Он приводит целый список врагов и напастей, которые, как можно подумать, собираются встать между нами и Христовой любовью: их семь (356). Начинает он со *скорби (thlipsis), тесноты (stenochoria)* и *гонения (diogmos),* которые в совокупности являются теми скорбями и горестями, которые доставляет нам безбожный и враждебный мир. Затем он переходит к *голоду* и *наготе,* что означает нехватку необходимого питания и одежды. Но в Нагорной проповеди Иисус обещал все это детям Небесного Отца (Мф. 6:25 и дал,) — не означает ли нехватка этих благ сейчас, что Он перестал заботиться об этом?

Павел завершает свой список *опасностью* и *мечом,* подразумевая, вероятно, риск смерти с одной стороны, и испытание ее на себе — с другой стороны, будь этот «меч» «финальным ударом ножа бандита, вражеского солдата или палача»[499]. Готовность к мученичеству — это, конечно же, последнее испытание христианской веры и верности. Для большей убедительности своей мысли Апостол цитирует псалом, говорящий о преследовании Израиля другими народами. Они страдали не потому, что забыли своего Бога Яхве или обратились к чужому богу. Нет, они страдали ради Яхве, из–за своей преданности Ему: «…за Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание» (ср.: Пс. 43:23, Септуагинта).

Итак, что же сказать об этих семи да и прочих скорбях, поскольку список может быть продолжен? Да, все они — реальные страдания, неприятные, болезненные, унизительные, труднопереносимые, бросающие вызов вере. Но Павел знал, о чем писал, ибо сам испытал на себе и еще худшие (напр.: 2 Кор. 11:23 и дал.). Возможно, римским христианам тоже приходилось переносить подобные испытания. Некоторым из них действительно пришлось проходить через это спустя несколько лет, когда из них делали живые факелы ради удовлетворения садистских инстинктов императора Нерона.

Тем из нас, кому никогда не приходилось физически страдать ради Христа, следует прочесть стихи 35 — 39 главы 11 Послания к Евреям, где говорится о безымянных людях веры, которых пытали, над которыми издевались, которых секли, заковывали в цепи, били камнями и даже распиливали пополам. Когда мы стоим лицом к лицу с таким героизмом, то в нас не остается места для красноречия и самодовольства.

И, несмотря ни на что, могут ли боль, унижения, потери отделить нас от Его любви? Нет! Напротив, *все это* не только не отделяет нас от Него (даже когда мы находимся в самом центре несчастий), но Павел утверждает, что именно тогда *мы более нем победители (hypetikomen)*[500]. Ибо мы не только выносим все это с мужеством, но берем верх, тем самым «добиваемся самой славной победы» (АГ) *силою Возлюбившего нас* (37). Эта повторная ссылка на любовь Христа весьма существенна, а совершенный вид действия указывает на то, что речь идет о

499 Данн. Т. 38А. С. 512.

500 В русском переводе Библии: «Но все сие преодолеваем…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

совершенном на Кресте.

По всей видимости, Павел хочет сказать нам следующее: поскольку Христос доказал Свою любовь к нам *Своими* страданиями, то, следовательно, *наши* страдания никак не могут отлучить нас от Него. Исходя из всего контекста, посвященного теме нашего участия в страданиях Христа (начиная со стиха 17), «в них нужно видеть доказательство нашего единения с распятым Господом, а не повод для сомнения в Его любви»[501].

И вот, наконец, Апостол вводит нас на вершину своей великолепной «лестницы». Он начинал со слов *мы знаем* (28); он заканчивает в более личностной манере: *Я уверен.* Совершенно сознательно он берет здесь грамматический вид действия *(pepeismai)* в значении «Я пришел к этой уверенности и я остаюсь в ней», и эта убежденность его рациональна, неизменна и неколебима. Он уже задавал вопрос, может ли что–нибудь отлучить нас от любви Христа (35–36); теперь же он отвечает на него: ничто не может отлучить и ничто не отлучит (37—39). Он избирает десять реалий, которые могут показаться кому–то достаточными для сооружения барьера между нами и Христом, и соединяет их в четыре пары, оставляя две последних свободными. *Ни смерть, ни жизнь* — это относится, видимо, к трагедии смерти и тяготам жизни; *ни ангелы, ни демоны* [502] — это более спорно. «Демоны» — это перевод слова *archai,* которое в других местах, несомненно, подразумевает княжества тьмы (напр.: Еф. 6:12; Кол. 2:15).

Естественно предположить, что «ангелы» — это силы света. Но как могут непадшие ангелы представлять угрозу для Божьего народа? Разумно предположить, что это место стиха имеет не столь определенный характер и обобщает все космические, сверхчеловеческие органы власти, силы света или тьмы. Но поскольку Христос победил их всех (напр.: Еф. 1:21 и дал.) и все они в «подчинении у Него» (1 Пет. 3:22)[503], то, естественно, они не могут повредить нам.

Следующие две пары относятся к понятию времени *(ни настоящее, ни будущее)* и пространства *(ни высота, ни глубина);* между ними же, без пары, самостоятельно, присутствуют некие «Силы», возможно «силы вселенной» (ПАБ). Надо заметить, что подобные слова были специальными терминами для определения «астрологических сил, контролировавших (насколько в это верил эллинский мир) судьбы человечества»[504].

Но язык Павла скорее риторический, чем терминологический, он вторит псалму 138:8: «ни самая высокая высота, ни самая глубокая глубина»[505], ни земля, ни ад не смогут отдалить нас от любви Христа. И в

---

501 Данн. Т. 38А. С. 504.

502 В русском переводе Библии: «…ни Ангелы, ни Начала…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

503 В русском переводе Библии: «…Которому покорились Ангелы и власти и силы…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

504 Барретт. С. 174.

505 Крэнфилд. Т. 1. С. 443.

заключение добавляет: «ни что другое из всего творения»[506] — как бы запечатлевая полноту приведенного перечня, удостоверяя, что ничто не ускользнуло от его внимания. Все творение — под контролем Бога–Творца и Господа Иисуса Христа. Именно поэтому ничто «не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (396)

Все пять вопросов Апостола не являются случайными. Все они касаются Того Бога, в Которого мы верим. В совокупности они утверждают, что абсолютно ничто не может сокрушить Божий план (ибо Он за нас) или сократить Его щедрость и милость (ибо Он Сына Своего не пощадил), или осудить Его избранный народ (ибо Он оправдал его во Христе), или лишить нас Его любви (ибо Он явил ее нам во Христе).

Таким образом, мы имеем пять убедительных свидетельств Божьего провидения (28), пять утверждений, касающихся Его плана (29, 30), и пять вопросов, касающихся Его любви (31–39), а в итоге — пятнадцать гарантированных к исполнению обетовании Бога. Мы так страстно желаем иметь их прямо сегодня, ведь мир вокруг нас так неустойчив. Весь человеческий опыт свидетельствует об отсутствии безопасности для человека. Христиане не застрахованы от искушений, волнений или трагедий, но им обещана победа над ними. Бог не брал на себя обязательств вообще оградить нас от любых скорбей, но Он гарантировал нам невозможность быть отлученными от Его любви.

Божья любовь могущественно явилась на Кресте (5:8; 8:32, 37); она обильно излилась в наши сердца Святым Духом (5:5); она разбудила в нас ответную любовь (8:28); она, будучи неколебима, никогда не покинет нас, потому что она призвана в конце концов привести нас целыми и невредимыми домой, в обитель небесной славы (8:35, 39).

Мы черпаем свою уверенность не в нашей любви к Нему, ибо она хрупка, слаба и изменчива, но в Его любви к нам, ибо Его любовь прочна, преданна и бесконечна. Существующая ныне доктрина о «стойкости святых»[507] должна быть переименована: это доктрина о стойкости Бога и Его святых.

Не в том мое утешение,
Что я держусь за Тебя,
Но в том лишь моя радость,
Что с благоговейным страхом
Чувствую на себе
Твою Могущественную руку [508].

---

506 В русском переводе Библии: «ни другая какая тварь...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

507 Наиболее полное изложение этой доктрины и аргументы в ее защиту' разработаны Ллойд–Джонсом Д. М. в его работе, посвященной Посланию к Римлянам 8:17—39 и озаглавленной «Стойкость и упорство святых до конца» (Знамя правды, 1975). Главы 16–36 (с. 195–457) посвящены этой великой теме.

508 Перевод мой. — *Прим. пер.*

В. План Бога для иудеев и язычников

Послание к Римлянам 9—11

«Главы 9–11 Послания к Римлянам так же насыщены проблемами, как еж иглами, — сказал доктор Том Райт. — Многие оставили это занятие — попытку разобраться с ними — как непосильное. Для них Послание к Римлянам так и осталось книгой, состоящей из восьми глав «благовестил» в начале, четырех «прикладных» глав в конце и трех, представляющих собой загадку, — в середине»[509]. Некоторые склонны рассматривать главы 9–11 как «вводную часть», «экскурс» или даже «приложение». Даже Мартин Ллойд–Джонс называет их «чем–то вроде постскриптума», посвященного особой теме [510], хотя не отрицает их существенного значения. Другие, впадая в крайность, объявляют главы 9–11 центром Послания, а остальные главы считают только вступлением и заключением. Епископ Стендаль назвал их «вершиной Послания к Римлянам»[511], его «настоящим центром тяжести»[512].

Между этими двумя крайними позициями располагается третья, более умеренная, согласно которой главы 9–11 гармонично входят в развернутую Апостолом картину и «являются важной частью Послания», и, конечно, недопустимо относиться к ним как к какому–то отклонению от основной темы.

Почти единодушно признается, что эти три главы рассматривают отношения между иудеями и язычниками и, в частности, уникальное место первых в плане Бога. Павел уже касался этого в некоторых других местах Послания (напр.: 1:16; 2:9 и дал.; 17 и дал.; 3:1 и дал.; 29 и дал.; 4:1 и дал.; 5:20 и дал.; 6:14 и дал.; 7:1 и дал.; 8:2 и дал.). Здесь он переходит к анализу этой темы. Но на чем же он фокусирует свое внимание в пределах столь широкого исследования? Этот момент вызывает довольно многочисленные споры. Наблюдается довольно широкий разброс богословских мнений. Одни полагают, что центр внимания Апостола — суверенный выбор Божий между иудеями и язычниками (Роберт Хэлдан); другие считают, что Апостол сосредотачивает свое внимание на включении язычников и исключении евреев (Чарлз Ходж); также говорят о месте иудеев в исполнении пророчества (характерное для современного евангелизма занятие), о еврейско–языческой солидарности в Божьей семье (Кристер Стендаль), о том, совместимо ли оправдание верой с обетованиями Бога Израилю (Андерс Найгрен, Джон Цислер), о христианской миссии у язычников, куда включены и иудеи (Том Райт), о

509 Райт. С. 231.

510 Ллойд–Джонс. Т. 8. С. 367 и дал.

511 Стендаль. С. 4.

512 Там же. С. 28.

реализации Богом Своих планов и обетовании относительно современного неверия иудеев (Джон Мюррей, Джеймз Денни, Д. М. Ллойд–Джонс). Даже те комментаторы, которые пытаются найти одну общую для Послания к Римлянам тему, все же с готовностью соглашаются, что в этих трех главах все–таки есть какие–то иные, хотя и второстепенные темы.

Доминирующая тема — неверие иудеев. Как могло случиться такое, что привилегированный народ Бога не узнал своего Мессию? Ведь Благая весть была «обещана… в святых писаниях» Богом (1:2; ср.: 3:21) — почему же они не услышали ее? Если Благая весть была действительно могущественным Божьим обетованием спасения «во–первых, Иудею» (1:16), почему же они не приняли ее первыми? Как можно примирить их равнодушие с Божьим заветом и обетованиями? Каким образом обращение язычников и уникальная миссия Павла как Апостола язычников согласовались с планом Бога? И каков был Божий план относительно будущего иудеев и язычников? Каждая глава посвящена отдельному аспекту отношения Бога к прошлому, настоящему и будущему Израиля:

1. Падение Израиля (9:1–33): Божественный выбор.
2. Вина Израиля (10:1—21): Бог сокрушен его непослушанием.
3. Будущее Израиля (11:1–32): долгосрочный план Бога.
4. Хвалебный гимн Богу (11:33–36): мудрость и великодушие Бога.

9:1–33
12. Падение Израиля: Божественный выбор

Каждая из этих трех глав (9, 10, 11) начинается с личного свидетельства Павла о своей принадлежности к народу Израиля и выражает глубокую скорбь о нем. Для него неверие Израиля — это гораздо больше, чем просто интеллектуальная проблема. Он говорит о своей печали и горечи, которые он испытывает в связи с этим (9:1 и дал.), о своей молитве за спасение израильского народа (10:1) и уверенности, что Бог не отверг его (11:1 и дал.).

Целесообразно сделать обзор проблематики главы 9. Павел начинает с признания, что неверие Израиля не только чрезвычайно огорчает его (1—3), но приводит в недоумение: как израильский народ, обладавший восемью исключительными привилегиями, мог отвергнуть своего собственного Мессию (4–5)? Чем можно объяснить их отступничество? На каждый вопрос Павел последовательно дает ответ.

Во–первых, возможно ли, чтобы *слово Божие не сбылось* (6а)? Нет, Бог сохранил Свое обетование, относящееся не ко всему Израилю, но к Израилю истинному, духовному (66), которого Он призвал в соответствии со Своим «изволением избрания» (11–12).

Во–вторых, *разве Бог несправедлив,* делая Свой суверенный выбор (14)?[513] Нет. Моисею Он явил Свою милость (15), фараону — Свою силу в справедливом суде (17). Но не менее справедливо явление милости не заслуживающим ее и ожесточение сердце тех, кто сам себя ожесточает (18). И милость, и суд находятся в полном согласии со справедливостью.

---

513 В русском переводе Библии: «Неужели неправда у Бога?». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

В–третьих, тогда *за что же еще обвиняет* Бог? (19). На это Апостол дает обстоятельный, состоящий из трех частей ответ, вскрывающий ложное понимание Бога, заключенное в самом вопросе: а) Бог обладает правом горшечника придавать своей глине определенную форму, и никто не может спорить с Ним (20–21). б) Бог проявляет Себя таким, Каков Он есть, открывая и Свой гнев, и Свою славу (22–23). в) Бог в Священном Писании предсказал и включение язычников, и отпадение Израиля за исключением остатка (24–29).

В–четвертых, *что же скажем* в заключение (30)? Структура церкви (большинство язычников и меньшинство евреев) объясняется тем, что язычники поверили в Иисуса, а бБльшая часть Израиля преткнулась о Него — о камень, заложенный Богом (30–33). Принятие язычников — это осуществление суверенной милости Бога, а отпадение Израиля — результат их собственного бунтарства.

В самом начале Павел делает три серьезнейших акцента, чтобы устранить всякое сомнение в своей искренности и убедить читателя в том, что его слова достойны доверия. Первое: я *истину говорю во Христе.* Он прекрасно осознает свою связь со Христом и присутствие Христа в себе. Второе (отрицательный контекст): *не лгу* и даже не преувеличиваю. Третье: *свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом* (1). Он знает, насколько греховна и зависима от окружения человеческая совесть, и поэтому говорит о той поддержке и освящении, которую дает ему Дух истины. Что же это за истина, которую Апостол утверждает с такой силой? Она заключается в его непреложной любви к своему народу — иудеям, отвергшим Христа. Все это для него *великая... печаль и непрестанное мучение сердцу* (2). Он называет их *братьями, родными по плоти.* Ведь членство в христианском братстве и Божьем *святом народе* не лишает нас естественных семейных и национальных привязанностей. *Я желал бы,* — продолжает он, — ради них *самому быть отлученным [anathema] от Христа* (3), то есть быть преданным анафеме.

Разумеется, эти слова нельзя воспринимать буквально как выражение его желания, ибо он убежден, как мы видели, что ничто не может отлучить его от Божьей любви во Христе (8:35, 38 и дал.). Использование здесь соответствующей грамматической формы «желал бы» показывает, что такое желание маловероятно, ибо невероятно даже его обретение вообще. Здесь Апостол подобен Моисею, который, молясь о прощении Израиля, осмелился сказать, что иначе он просит Бога вычеркнуть и свое собственное имя из книги жизни (Исх. 32:32). Павел также говорит, что он согласен подвергнуться анафеме, если это будет необходимо для спасения его народа. Денни называет это «искрой от огня, зажженного заместительной смертью Христа», ибо он готов умереть вместо них [514]. Лютер говорит так: «Невероятно, что человек желает быть проклятым ради спасения других, под проклятием находящихся[515].

Печаль Павла о неверующем Израиле еще глубже оттого, что народ этот имеет уникальные благословения, о некоторых из них Павел упоминал ранее (2:17 и дал. и 3:1 и дал.). Теперь он продолжает этот

514 Денни. С. 657.

515 Лютер (1515). С. 380.

список. Им «принадлежит усыновление», потому что Бог сказал: «Израиль есть сын Мой, первенец Мой» (Исх. 4:22; ср.: Ос. 11:1); «Я — Отец Израилю» (Иер. 31:9). «Им принадлежит слава», то есть видимое глазам великолепие Бога, которое наполняло вначале скинию (Исх. 29:42 и дал.; 40:34 и дал.), а затем храм (3 Цар. 8:10 и дал.) и которое постоянно присутствовало во внутреннем святилище, так что Яхве как бы «восседал на троне между херувимами на ковчеге» (2 Цар. 6:2)[516]. Им принадлежат «и заветы», особенно самый главный завет Бога с Авраамом, затем многочисленные обновленные заветы, заключенные Богом с Исааком, Иаковом, Моисеем (Исх. 24:8) и Давидом (2 Цар. 23:5); их и «законоположение» — это уникальное откровение Божьей воли, сказанное Его голосом и написанное Его рукой (Втор. 4:7 и дал.), «и поклонение в храме» (хотя слово «храм» отсутствует в греческом тексте)[517], куда входили все предписанные к исполнению церемонии для священства и жертвоприношений, «и обетования» (4), особенно касающиеся прихода Мессии как Божьего пророка, священника и царя.

Кроме этого, «их и отцы», и не только Авраам, Исаак и Иаков, но и прародители двенадцати колен, а также такие великие личности, как Моисей, Иосиф, Самуил и Давид. Но что превыше всего — «от них Христос по плоти» (5а). Его генеалогию прослеживает Матфей до самого Авраама, а Лука — до Адама. Кальвин в этой связи справедливо заметил: «Если Он удостоил весь человеческий род тем, что соединил его с Собою в Своем подобии, то тем более возвеличил Он иудеев, с которыми пожелал соединиться тесными родственными узами»[518].

Но Павел на этом не останавливается. Заключительные строки стиха 5 звучат так: «…Который есть сущий над всем Бог, благословенный вовеки! Аминь». Здесь возникает вопрос: относятся ли эти слова к Христу или к Богу–Отцу? Проблема эта возникает по той причине, что в оригинале отсутствуют знаки препинания. Нам приходится их восполнять. В этой связи существуют три основных варианта.

Во–первых, традиционная точка зрения, берущая начало еще от отцов Греческой церкви, состоит в том, что все три фразы («над всем», «Бог», «благословен вовеки») относятся к Христу, что отражено (с небольшими вариациями) в АВ, ИБ, ДБФ и НМВ. Во–вторых, считается, что все они относятся к Богу–Отцу, при этом ставится точка после «Христос», а последующая часть становится самостоятельным предложением: «Бог, Который благословлен вовеки» (ПНВ; ср.: ПАБ). Третья позиция, компромиссная, относит слова «над всем» к Христу, а остальные фразы — к Богу–Отцу (ПАБ).

И настоящая проблема не в том, относит ли Павел слова «над всем» к Христу, поскольку постоянно утверждает Его вселенскую суверенность (напр.: Рим. 14:9; Еф. 1:20 и дал.; Флп. 2:9 и дал.; Кол. 1:18 и дал.), но в

---

516 В русском переводе Библии: «…ковчег Божий, на котором нарицается имя Господа Саваофа, сидящего на херувимах». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

517 В русском переводе Библии: «богослужение». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

518 Кальвин. С. 195.

том, называл ли он его «Богом», достойным поклонения вовеки. Выдвигается аргумент, что Павел чаще всего говорит о Христе как о «Сыне Божьем» (напр.: 1:3 и дал., 9; 5:10; 8:29) или «Сыне Своем» (напр.: 8:3, 32), ноне как о «Боге», и, следовательно, все библейские доксологии обращены к Богу (напр.: 2 Кор. 1:3; Еф. 1:3; ср. 1 Пет. 1:3), а не к Иисусу.

С другой стороны, Павел называет Иисуса торжественным именем «Господь» (напр.: Рим. 10:9, 13; Флп. 2:9 и дал.), а также Господом «над мертвыми и над живыми» (14:9), подтверждает Его предвечное существование (Гал. 4:4; 2 Кор. 8:9), свидетельствует о том, что Он есть «образ Божий» и «равный Богу» (Флп. 2:6,). Всего этого вполне достаточно, чтобы согласиться с тем, что Ему принадлежат Божественные почести и сила, которые могут принадлежать только Богу, Очевидно, что содержащаяся в Евр. 13:21 хвала адресована Христу.

Чарлз Крэнфилд считает «весьма очевидным» намерение Апостола представить Христа «Богом над всеми, благословенным вовек». Далее он продолжает: «Нет оснований отрицать утверждение Павла, что Христос по Своему человеческому образу жизни есть иудей, но Он и Господь над всем и по природе Своей — Бог, благословенный вовеки» [519].

Думается, что Израиль, который обладал этими восемью благословениями Божьими, который столетиями готовился к прибытию своего Мессии, не мог не узнать и не приветствовать Его, когда Он пришел. «Как же можно примирить благословения Израиля с его предрассудками? Как можно объяснить его «ожесточение» (11:25)? Павел обращается к этой тайне. Он задает себе или своему воображаемому собеседнику четыре вопроса.

Вопрос 1: Разве «слово Божье не сбылось?» (6—13)

На первый взгляд может показаться, что Божье обетование Израилю не сбылось или буквально «рухнуло»[2]. Поскольку Он обещал их благословить, но они потеряли эти благословения через свое неверие. Потеря произошла по собственной инициативе Израиля, а это не значит, что обетование не сбылось (6а). *Ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля* (66). Это значит, что всегда было два Израиля: физические потомки Израиля (Иакова), с одной стороны, и его духовное потомство, с другой. И обетования Божьи были адресованы вторым, которые и получили их. Апостол уже ранее разграничил в своем Послании тех, кто был иудеем внешне, то есть имевших обрезание на теле, и тех, кто был иудеем внутренне, то есть получил обрезание в сердце посредством Духа (2:28 и дал.).

'Крэнфилд. Т. 2. С. 840. См. также: Метцгер (1973). С. 95 и дал. [2] В русском переводе Библии: «не сбылось». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Для того чтобы яснее выразить свою мысль, Павел обращается к двум эпизодам Ветхого Завета. Первый касается семьи Авраама. Как не все те, кто родился в Израиле, принадлежат ему, так и не все потомки Авраама являются *детьми Авраама, его истинным потомством,* (ср.: Рим. 4). Наоборот, говорит Писание, *в Исааке потомство твое зачтено будет* (7) (Быт. 21:12; ср.: Гал. 4:23 и дал.)[!]. В Исааке, а не в другом сыне Авраама, Измаиле, который даже не упоминается. *То есть,* кто же *дети Божий,*

---

[519] В русском переводе Библии: «...но сказано: в Исааке наречется тебе семя». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

которые также могут быть названы *детьми Авраама? Это не дети плоти,* но *дети обетования,* рожденные в результате Божьего обещания (8). А Божье обетование звучало так: *В назначенное время я вернусь, и у Сарры будет сын* (9) (Быт. 18:10, 14)[520].

От Авраама и двух его сыновей, Исаака и Измаила, Павел обращается ко второму ветхозаветному примеру: Исааку и двум его сыновьям, Иакову и Исаву. Он показывает, что подобно тому, как Бог избрал Исаака, а не Измаила, Он избирает в данном случае Иакова, а не Исава. Но в этом случае ясно, что выбор Бога определялся не каким–то особым правом на избрание одного из мальчиков, поскольку между ними не было существенных различий. Если у Исаака и Измаила матери были разные, то у Иакова и Исава мать была одна (Ревекка). *И не только это, но у детей Ревекки был один отец,* то есть *Исаак* (10)[521]. Более того, они были близнецами. *Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого…,* Бог уже принял решение и объявил его их матери, *…дабы изволение Божие в избрании происходило* (11), то есть осуществилась Его вечная воля, выражающаяся в избирательности.

Представляется, что здесь Павел сознательно противопоставляет вопрос (действительно ли Божье обетование «рухнуло» (6) и утверждение (воля Божия совершилась (11). Несомненно, смысл «Божьего изволения в избрании» (буквально: «в соответствии с выбором») абсолютно ясен. Очевидно, что причины избрания Исаака (а не Измаила) и Иакова (а не Исава) коренились не в них самих и не в каких–то их «делах», но в разуме и воле «Призывающего» (12а). В завершение Павел приводит две цитаты из Писания, касающиеся Иакова и Исава. Первая говорит: *…больший будет прислуживать меньшему* (126) (Быт. 25:23) [522], что ставит Иакова выше Исава.

Вторая цитата говорит: *…Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел.* (13) (Мал. 1:2 и дал.). Такое резкое заявление шокирует слух христианина и не может восприниматься буквально. Хотя существует такое понятие, как «святая ненависть», но она приложима только к творящим зло и в данном случае не о ней идет речь. Выдвигается несколько вариантов толкования этого заявления. Некоторые считают, что не сами Иаков и Исав подразумеваются здесь, но те народы, которые произошли от каждого из них: израильтяне — от Иакова и эдомяне — от Исава, а также их исторические судьбы. Другие настаивают на следующей трактовке этого предложения: «Я выбираю Иакова и отвергаю Исава»[523].

Но лучшим, по всей видимости, является третий вариант, который предлагает рассматривать эту антитезу как древнееврейский

---

520 В русском переводе Библии: «…в это же время приду, и у Сарры будет сын». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

521 В русском переводе Библии: «…но так было и с Ревеккой, когда она зачала в одно время двух сыновей от Исаака…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

522 В русском переводе Библии: «…больший будет в порабощении у меньшего». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

523 *Кальвин. С. 202.*

идиоматический оборот, использующийся в ситуации выбора. Сам Иисус дает нам ключ к пониманию идиомы, когда, как свидетельствует Лука, Он говорит, что мы не можем следовать за Ним, если не возненавидим своих близких (Лк. 14:26). Итак, за стилистическим приемом, значение которого теперь выяснено, стоит реальный факт: Бог поставил Иакова над Исавом, положив между ними различие как между отдельными личностями, а вовсе не в связи с принадлежностью одного народа — израильтян — Богу, а другого — эдомян, соответственно, нет.

Следует помнить, что Исав потерял свое первородство из–за плотских пристрастий своей натуры (Быт. 25:29 и дал.) и лишился принадлежащего ему по праву благословения по причине обмана, совершенного братом (Быт. 27:1 и дал.). Таким образом в истории двух братьев переплелись ответственность человека и Божественный выбор. Нам также следует помнить, что оба отвергнутых брата, Измаил и Исав, были обрезаны и, в известном смысле, были членами Божьего завета, им также принадлежали благословения, хотя и менее значительные. В итоге скажем, что оба эпизода подтверждают ту же важную истину о «Божьем изволении в избрании». Итак, Божье слово не пропало даром, но исполнилось внутри Израиля.

Доктрина Божественного избрания окружена множеством тайн. Если бы теологи имели больше мудрости, то в результате проведенных ими исследований не исчезли бы все тайны, загадки и неясности, как это на самом деле случилось. В то же время, в дополнение к комментариям на Рим. 8:28–30 следует иметь в виду две вещи. Во–первых, избранничество — это не плод воображения Павла как человека или как Апостола, это учение, которое преподал Сам Иисус. «Я знаю, которых избрал», — сказал Он (Ин. 13:18; ср.: 15:16; 17:6). Во–вторых, избранничество — это неизменное основание христианства как во времени, так и в вечности. «Не нам, Господь, не нам, но Твоему имени вся слава да воздастся» (Пс. 115:1)1. Если бы мы сами отвечали за свое спасение, полностью или частично, то мы бы получали оправдание за то, что возносили хвалу самим себе и трубили на небесах славу себе. Но такое невозможно представить. Искупленный Божий народ будет проводить вечность прославляя Его, полностью покорившись Ему в благодарном обожании, зная, что Он и Его Агнец являются источником их спасения, и признавая, что только Он достоин всякой хвалы, чествования, поклонения и прославления (Откр. 5:12 и дал.; 7:10 и дал.). Почему? Потому что своим спасением мы обязаны Его благодати, воле, инициативе, мудрости и силе.
Вопрос 2: «Неужели Бог несправедлив?» (14—18) [524] Теперь, когда мы убедились, что Божье обетование не пропало, но исполнилось в Аврааме, Исааке и Иакове и в их духовной наследственной линии, не покажется ли нам сам принцип исполнения Божьей воли «в избрании» внутренне несправедливым? Разве не является нарушением элементарных норм справедливости избрание к спасению некоторых и полное игнорирование других? *Что же скажем?Неужели Бог несправедлив?* Здесь же Павел немедленно отражает этот удар: *Ни в коем случае!* (14)[525], и далее дает

---

524 В синодальном переводе "этот текст отсутствует. — *Прим. пер.* [1] В русском переводе Библии: «Неужели неправда у Бога?» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

525 В русском переводе Библии: «Никак». Рассуждение автора основано на английском

разъяснение: *Ибо Он говорит Моисею: «кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею»* (15). Значит, Павел, защищая Божью справедливость, объявляет о Его милосердии. Это может показаться абсолютно *поп sequitur.* Но это не так. Просто сам вопрос поставлен неверно, ибо основание, на котором Бог строит Свое общение с грешниками в деле их спасения, — это не справедливость, но милосердие. Спасение *не зависит от желания или усилий человеческих,* то есть не зависит от того, к чему мы стремимся, *но от милости Божией* (16)[526].

Процитировав слово Бога к Моисею (15) (Исх. 33:19), Павел приводит Его слово к фараону (17) (Исх. 9:16). Сказано, что *...Писание говорит фараону...,* ибо для Павла то, что говорит Бог, и то, что говорит Писание, — синонимы. Итак, *...Писание говорит фараону: «Я поставил тебя ради конкретной цели,* то есть *возвел на ступень истории* [527]*, для того, чтобы явить силу Мою через тебя и чтобы имя Мое было провозглашено по всей земле* (17)[528]. В подтверждение приведем рефрен из повествования о фараоне и египетских бедствиях: *дабы ты узнал, что нет никого, как Господь Бог наш* (напр.: Исх. 8:10; ср.: Иез. 6:7, 14 и так дал.).

Эти Божественные обращения к Моисею (15) и к фараону (17), записанные в книге Исход, дополняют друг друга, и итог им подводит стих 18: *Потому Бог являет милость тем, кому хочет* [обращение к Моисею] *и ожесточает тех, кого хочет* [слово к фараону][529]. Доктор Леон Моррис справедливо замечает: «Ни здесь, ни где–либо еще не сказано, что Бог когда–либо ожесточал кого–то прежде, чем этот кто–то сам ожесточил свое сердце»[530]. Совершенно четко явлено в Писании, что фараон сам ожесточил свое сердце против Бога и отказался смирить его перед Ним (напр.: Исх. 4:42 и дал.; 7:13, 14, 22; 8:15, 19, 32; 9:7, 17, 27, 34 и дал.; 10:3, 16; 11:9; 13:15; 14:5). Следовательно, ожесточение его сердца Богом было актом правосудия, предавшим фараона его же собственному упорству (напр.: Исх. 4:21; 7:3; 9:12; 10:1, 20, 27; 11:10; 14:4, 8, 17):

Все это напоминает излияние Божьего гнева на безбожников, когда Он «предает их» их собственной «нечистоте» (1:24, 26, 28). Такое же сочетание человеческого упрямства и Божественного правосудия, выражающегося в ожесточении людских сердец, явлено в слове Бога,

---

переводе. — *Прим. пер.*

526 В русском переводе Библии: «...помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

527 Денни. С. 662.

528 В русском переводе Библии: «...для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою, и чтобы проповедано было имя Мое по всей земле». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

529 В русском переводе Библии: «Итак, кого хочет, милует: кого хочет, ожесточает». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

530 Моррис (1988). С. 361.

обращенном к Исайе («Сделай черствыми сердца этого народа»[531]), и эти слова приводит Иисус в Своем учении, а Павел — в своем (Ис. 6:9 и дал.; Мф. 13:13 и дал.; Мк. 4:11 и дал.; Ин. 12:39 и дал.; Деян. 28:25 и дал.).

Итак, Бог не бывает несправедлив. Дело в том, как свидетельствует Павел в предыдущих главах Послания к Римлянам, что все люди грешны и виновны перед Богом (3:9, 19), поэтому никто не заслуживает спасения. Если Бог ожесточает кого–то из них, то это не Его несправедливость. Это то, чего заслуживает их упорство в своих грехах. Если же, с другой стороны, Он имеет к кому–то милосердие, это опять же не потому, что Он несправедлив, но потому, что общается с ними из милости.

Поэтому достойно удивления не то, что одни спасены Богом, а другие нет, но то, что вообще кто–то удостаивается спасения. Ибо все мы не заслуживаем у Бога ничего, кроме осуждения. Получаем ли мы то, что заслуживаем (то есть суд), или то, чего не заслуживаем (то есть милость), — в обоих случаях Бог поступает справедливо. Значит, если люди погибают, это их вина, если же спасаются, это заслуга Бога. Эта кажущаяся парадоксальной истина содержит в себе тайну, понять которую наш современный уровень познания не позволяет, однако она полностью подтверждается Священным Писанием, историей и человеческим опытом.

Вопрос 3: «За что же еще обвиняет» нас Бог? (19—29)

Если наше спасение находится полностью в Его власти (а это так, о чем свидетельствует дважды стих 15 и дважды — стих 18) и если мы не противимся Его воле (а мы не делаем этого да и не можем), тогда *кто–нибудь скажет: «Почему же Бог все же обвиняет нас? Кто противится Его воле?»* (19)[532]. Другими словами, справедливо ли со стороны Бога держать нас в повиновении, если Он Сам принимает все решения? На это Павел дает три ответа, и все они показывают нам, кто есть Бог. Бблыная часть наших проблем происходит от того, что образ Бога в нашем сознании искажен.

Во–первых, Бог имеет власть *горшечника над глиною* (20— 21). В ответ на два вопроса, поставленных его оппонентами, Павел предлагает свои аргументы в виде вопросов, касающихся нашей сущности. В них Апостол спрашивает, знаем ли мы, кто мы есть на самом деле *(А ты кто, человек ...?)* (20а), каковы, по нашим понятиям, отношения между нами и Богом, каким, по нашему мнению, должно быть наше отношение к Нему в связи со вторым вопросом.

Кроме того, все три вопроса обнажают пропасть, которая существует между человеческим существом и Богом (20 а), то есть между изделием мастера и самим мастером (между *тем, что сделано* и *Тем, Кто сделал это,* 206),[533] между *куском глины* и *горшечником,* придающим ей форму

---

531 В русском переводе Библии: «...пойди, и скажи этому народу: слухом услышите, и не уразумеете; и очами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

532 В русском переводе Библии: «Ты скажешь мне: «за что же еще обвиняет? ибо кто противостанет воле Его?» Рассуждение автора основано На английском переводе. — *Прим. пер.*

533 В русском переводе Библии: «Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

(21). А поскольку характер отношений между ними и Им именно таков, то неужели мы можем позволить себе *спорить с Богом* (20а) или неужели произведение искусства может возражать художнику по поводу того, что он исполнил его таким, а не другим (206), или неужели естественно для глиняного сосуда бросать вызов праву горшечника превратить кусок глины в сосуды для различного употребления (21)[534]?

Необходимо в этой связи подкрепить эти вопросы Павла некоторыми реалиями из Ветхого Завета. В те времена сельский горшечник со своим кружалом был типичной фигурой в Палестине, и его труд использовался для иллюстрации некоторых положений. К примеру, Иеремия говорил о мастерстве и сноровке горшечника, придающего новую форму испорченному сосуду (Иер. 18:1 и дал.). Но не это имеет в виду Павел. Он скорее делает ссылку на два места из Книги Пророка Исайи. Первое содержит поразительное замечание Бога: *Вы все извратили* [535]. Это значит, они отказали Богу в праве быть Богом, они даже сделали попытку обменяться с Ним ролями, как будто горшечник может стать сосудом, а сосуд — горшечником (Ис. 29:16). В другом тексте Бог произносит Свой приговор тому, *кто препирается с Создателем своим,* тому, кто сам есть лишь *черепок,* требующий у мастера отчета о деле рук его (Ис. 45:9).

Что же осуждает Павел? Здесь некоторые толкователи приходят в замешательство, а другие доходят до такой дерзости, что отвергают все учение Апостола. «Это самое слабое место во всем Послании», — заявляет К. Х. Додц[536]. Ситуация требует разъяснения. Павел порицает не тех, кто действительно не разумеет и задает свои вопросы в искреннем недоумении, но тех, кто «ссорится» с Богом, кто препирается с Ним (20) или дерзит (ПНВ). Такой человек демонстрирует предосудительный дух бунтарства, направленного против Бога, отказ признавать Бога Богом и водворение себя в своем истинном статусе грешного творения на Его место.

Вместо этого нам следует, подобно Моисею, держаться на расстоянии и снять обувь свою, ибо стоим на святой земле, и даже покрыть лицо свое (Исх. 3:5 и дал.). Или, подобно Иову, положить руку на уста свои и признать, что мы осмеливаемся рассуждать о вещах, которых не понимаем. Отречься и раскаяться в прахе и пепле (Иов 40:4; 42:3, 6). Иов был прав, когда отверг традиционные разглагольствования своих так называемых «утешителей» (Иов 2:7 и дал.). Но ошибка Иова состояла в том, что он осмелился «состязаться» с Всемогущим, «обвинять» Его и даже пытался «поправлять» Его [537].

На этом история не заканчивается. Человеческие существа — это не куски безвольной глины, и в данной истории ярко продемонстрирована на аналогичных примерах опасность таких препирательств. Уподобление людей глиняным сосудам помогает осознать несравнимость нас и Бога.

---

534 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

535 В русском переводе Библии: «Какое безрассудство!» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

536 Додд. С. 159.

537 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Однако в библейском учении есть еще одна линия, подтверждающая истину о нашем подобии Богу, ибо мы сотворены по Его образу и все еще сохраняем его в себе со времени грехопадения (хотя и в искаженном варианте) (напр.: Быт. 9:6). Как носители образа Божия, мы рациональны, ответственны, нравственны и духовны; мы способны общаться с Ним, и, устремленные к познанию Его откровений, мы начинаем задавать вопросы и думать Его мыслями. Как следствие — то, что случилось с некоторыми библейскими персонажами, которые пали на лица свои перед Богом, слышали Его повеление встать, чтобы получить от Него полномочия (напр.: Иез. 1:28; 2:1 и дал.; Дан. 10:7 и дал.). Другими словами, есть правильное предстояние в сокрушении перед Богом, которое есть смиренное признание Его безграничного величия, и есть неверное предстояние перед Ним, унижающее нас отрицанием нашего человеческого достоинства и ответственности перед лицом Его.

Возвращаясь к Посланию, следует сказать, что Павел совсем не собирается пресекать искренние вопросы и сам задает их и отвечает на протяжении всей главы и всего Послания. Да, «Павел действительно властно налагает печать на уста, но не на те уста, которые в недоумении и в поиске истины изрекают вопросы, но на те, которые в бунтарстве своем бросают вызов Богу»[538].

В этом отрывке Павел подчеркивает, что как горшечник имеет право формировать глину, превращая ее в сосуды для различного употребления, так и Бог имеет власть поступать по отношению к падшему человечеству как по Своей милости, так и по Своему правосудию, о чем сказано в стихах 10–18. «Бог, утверждаемый здесь в Своей абсолютной суверенности, предстает перед нами не как Творец, но как Учитель нравственности». Нигде не сказано, что Бог имеет право «творить грешные существа для того, чтобы их наказывать», но сказано, что Он имеет право «общаться с грешными творениями по Своему благоволению», либо прощая, либо наказывая их [539].

Во–вторых, *Бог желает показать* Себя каков Он есть (22–23). Апостол продолжает утверждать, что свобода Божьего волеизъявления в милости к одним и в ожесточении других находится в совершенном согласии с Его справедливостью. Требование позволить Богу быть Богом во всей Его теократической сущности представляется тяжким бременем для некоторых. Однако так должно быть, и выражаться это должно не только подавлением в себе всякого желания спорить с Ним (20–21), но безусловным признанием того, что Его действия всегда пребывают в гармонии с Его природой. Ведь Бог всегда состоятелен Сам в Себе и чужд противоречивости. Он желает быть Самим Собой и желает, чтобы таким Его воспринимали.

Стихи 22 и 23, как образец параллелизма, стимулируют к размышлению на эту тему. Основное слово в обоих — глагол *показать, явить.* В стихе 22 говорится о явлении Богом Своего *гнева* и *могущества... объектам этого гнева* [540], а в стихе 23 говорится о явлении

538 Брюс. С. 179.

539 Ходж. С. 318.

540 В русском переводе Библии: «…сосудам гнева…»— *Прим. пер.*

Им *богатства славы Своей над сосудами милосердия...* НМВ начинает оба стиха с одного вопроса («Что если Бог..? Что если Он..?»), который оставлен без ответов. Но смысл их, несмотря на это, вполне ясен: если Бог поступает в абсолютном соответствии со Своим гневом и милостью, то любые возражения в адрес этой истины становятся невозможными.

Построение обоих этих стихов идентично, однако в содержании их есть некоторые важные различия. Во–первых, сказано, что Бог *с великим долготерпением щадил сосуды гнева,* вместо того чтобы правосудием Своим настичь беззаконников немедленно. Становится понятным, что Его долготерпение и оттягивание судного часа оставляет грешникам шанс войти в дверь Его милосердия, которая все еще остается открытой. Это с одной стороны. С другой стороны, следует осознать, что Его долготерпение все более усугубляет последствия, делая излияние гнева еще более ужасным в будущем. Так было в ситуации с фараоном, так обстоит дело и сегодня, когда мы ожидаем возвращения Господа (2 Пет. 3:3 и дал.; ср.: Рим. 2:4).

Второе: говоря об объектах Божьего милосердия, Павел называет их *сосудами,* которые Он *приготовил к славе* (23), но когда речь идет об объектах Божьего гнева, он называет их *сосудами, готовыми к погибели,* уже приготовленными и созревшими, при этом не упоминается то ведомство, которое ответственно за процесс приготовления. Разумеется, Бог никогда ничего не «готовил» к гибели: разве же не их собственное упорство в беззаконии приготовило их к разрушению?

Нужно отметить и еще одно, третье по счету, расхождение между стихами 22 и 23. Хотя один стих дополняет другой, НМВ, кажется, права, когда ставит стих 23 в зависимости от стиха 22: *Что же, если Бог, желая показать Свой гнев... с великим долготерпением щадил объекты Своего гнева... ? Что если делал он это, чтобы явить богатство славы Своей... ?* [541] Этот двойной вопрос подразумевает, что в действительности Бог так и сделал, то есть откровение Его гнева на сосуды гнева имело целью явление Его славы через сосуды милосердия. Богатства Его славы раскроются с величайшей силой и слава Его благодати будет еще ярче сиять на мрачном фоне Его гнева. «Слава» — это лишь краткое по форме обозначение конечной судьбы всех искупленных, когда величие Бога будет явлено им и через них, поскольку вначале подвергнутся преобразованию они, а потом и вселенная (ср.: 8:18 и дал.).

Итак, выясняется, что два деяния Божьих, названные в стихе 18 *помилованием* и *ожесточением,* оказываются тесно связанными с Его характером. Поступает Он так или иначе потому, что Он есть Тот, Кто Он есть. И хотя это далеко не открывает эту величайшую тайну, почему некоторых людей Он готовит заранее к славе и позволяет другим подготовить себя к погибели, тем не менее и то, и другое являются откровениями Его Самого, Его долготерпения, Его справедливого гнева и, что превыше всего, Его славы и милосердия в спасении.

Павел отвечает на вопрос: *За что же еще обвиняет* нас Бог? (19). Здесь он вновь разъясняет: *Потому что три вещи предсказал Бог в Писании* [542]. В число сосудов Божьего милосердия, которых Он приготовил

---

541 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

542 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

к славе (23), Павел включает *даже нас* [543], себя и своих читателей, *…которых Он призвал не только из Иудеев, но и язычников* (24). Божий способ общения с иудеями и язычниками еще раз иллюстрирует *…волю Божью, проявляющуюся в избрании* (11)[544], что и было предсказано в ветхозаветном Писании. В стихах 25—26 Павел цитирует два текста из пророка Осии, чтобы разъяснить причину этого поразительного принятия Богом язычников, а в стихах 27–29 он дает два текста из Исайи для истолкования смысла другого поразительного явления — спасения Израиля через Его остаток.

В основе свидетельства пророка Осии лежит история его женитьбы на «жене–блуднице» по имени Гомерь и рождения трех его детей, имена которых символизировали Божий суд над неверным северным царством — Израилем. Бог велел ему назвать вторую дочь Лорухама («нелюбимая»), потому что Он сказал: «…Я уже не буду более любить дома Израилева»[545] (Ос. 1:6). Затем Бог велел назвать их третьего ребенка (сына) Лоамми («не Мой народ») и сказал: «…потому что вы — не Мой народ, и Я не буду вашим Богом» (Ос. 1:9). Однако Бог сохранил Свои обетования о том, что Он все же изменит ситуацию, воплощенную в именах этих детей. Вот тексты, которые приводит Апостол: «Не Мой народ назову Моим народом, и невозлюбленную — возлюбленной» (Ос. 2:23) и (26) «И на том месте, где сказано им: вы не Мой народ, там названы будут сынами Бога живого» (Ос. 1:10).

Чтобы лучше понять отношение Павла к этим текстам, нужно знать, что, согласно Новому Завету, ветхозаветные пророчества в большинстве случаев исполнялись трижды: первый раз немедленно и буквально (в истории Израиля), второй раз в течение некоторого времени и в духовном смысле (во Христе и Его Церкви), третий раз — окончательно и навеки (в совершенном царстве Бога). Ярким примером сказанного являются пророчества о восстановлении храма. В нашем же случае пророчества имеют форму Божьего обетования обратить в противоположность (по милосердию Его) совершенно безнадежную ситуацию и возлюбить вновь тех, кого Он объявил нелюбимыми, и вновь принять как Свой народ тех, кто, как Он сказал, таковым не является. Немедленное и буквальное исполнение этого пророчества было явлено в VIII веке до Р. Х., когда Израиль был отвергнут и судим своим Богом Яхве за отступничество, но и когда ему было дано обетование примирения и восстановления.

Однако Апостолу Павлу открыта истина о намерении Бога исполнить Свой план включения язычников в дальнейшем, через благовестие. Они были «без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире, а теперь во Христе Иисусе [продолжает Павел] вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою» (Еф. 2:12 и дал.). «Итак, вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане Божьему народу и члены Божьего дома» (Еф.

---

543 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

544 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим пер.*

545 В русском переводе Библии: «…Ибо Я уже не буду более миловать дома Израилева…» — *Прим. пер.*

2:19)[546]. Апостол Петр также относит пророчество Осии к язычникам (1 Пет. 2:10). Включение язычников в дело спасения — это чудесный переворот в судьбах людей, совершаемый Богом по Своей милости. Те, кто прежде был изгнанником, теперь получили доступ в дом, некогда чужие стали гражданами; бывшие чужаки стали членами семьи.

Далее Павел обращается от Осии к Исайи, а значит, от темы включения язычников к теме исключения иудеев, не входящих в остаток. Историческим фоном двух текстов пророка Исайи также является отпадение народа от своего Бога в VIII веке до Р. Х., но на этот раз речь идет о южном царстве Иуды. «Народ грешный», оставивший Бога Яхве, был судим, когда Он предал их в руки ассирийских завоевателей, так что вся земля лежала в запустении и лишь несколько человек уцелело (Ис. 1:4 и дал.). Тем не менее Бог посылает обетование о будущем наказании Ассирии за ее высокомерие и о том, что верующий остаток вернется к Господу (Ис. 10:12 и дал.). И имя сына Исайи «Шеарясув» значит «остаток вернется» (Ис. 7:3).

(27) «Л Исайя провозглашает об Израиле: хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской, только остаток спасется...».

(28) «...ибо дело оканчивает и скоро решит по правде, дело решительное совершит Господь на земле» (Ис. 10:22 и дал.).

(29) «И, как предсказал Исайя: если бы Господь Саваоф не оставил нам семени, то мы сделались бы, как Содом, и были бы подобны Гоморре» (Ис. 1:9).

Важность обоих текстов обусловлена тем, что в них очерчен контраст между большинством и меньшинством. В стихе 27 (цитируется по Ис. 10:22) говорится, что *сыны Израилевы* будут *числом, как песок морской.* Это идентично Божьему обещанию, данному Аврааму после того, как тот согласился пожертвовать Исааком, хотя там добавлен еще один образ: «как звезды небесные» (Быт. 22:17 и дал.; ср.: 15:5). Но по сравнению с бессчетным количеством израильтян, подобным числу звезд на небе или песчинок на морском берегу, спасется лишь немногочисленный остаток, то есть те израильтяне, которые от Израиля (6). Похожая картина и в стихе 29, где говорится о том, как после полного уничтожения Содома и Гоморры остались спасенными только Лот и две его дочери.

Объединив здесь тексты пророков Осии и Исайи, Апостол Павел подкрепляет свое видение старозаветными свидетельствами. С одной стороны, говорит он, Бог призвал нас не только из иудеев, но и из язычников (24). Таким образом, в новом Божьем сообществе присутствует единство иудеев и язычников. С другой стороны, Павел осознает несоразмерность доли язычников и доли евреев в деле созидания общества искупленных людей.

По пророчеству Осии, огромное множество язычников, ранее лишенных гражданских прав народа Божьего, теперь имеют их. По пророчеству Исайи, однако, иудеи будут представлены в новом обществе только небольшим остатком, настолько малым, что фактически это будет не включением, но исключением Израиля, не принятием его, но его

546 В русском переводе Библии: «...но сограждане святым и свои Богу». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

«отвержением» (11:15). Сам Иисус предсказывал такое развитие событий: «Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и займут свои места на пиру с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном. Но сыны Царства извержены будут во тьму внешнюю...» (Мф. 8:11 и дал.)[547].

Вопрос 4: «Что же скажем» в заключение? (30—33)

Четвертый вопрос Павла, который прозвучал еще в стихе 14, обращен к самому себе. Каков же вывод из всего сказанного выше, из всех приведенных выше аргументов? Как же быть ему перед лицом всех этих фактов: неверия большей части Израиля и того статуса, который получает меньшая, оставшаяся часть верующих евреев? Ответ Павел начинает с описания, продолжает разъяснением и заканчивает библейским назиданием.

Ситуация, представленная Апостолом, кажется совершенно абсурдной. С одной стороны, *язычники, не искавшие праведности, получили праведность, праведность от веры* (30). Ссылка на язычников как на «не искавших праведности» является очень важной. Большинство из них, действительно, не ищут Бога и сосредоточены на себе, идут своим путем, больше любят себя, деньги, удовольствия, нежели Бога (2 Тим. 3:1 и дал.). И несмотря на это, они получили то, к чему не стремились. В действительности, когда они услышали Благую весть об оправдании верою и прислушались к ней, Святой Дух начал совершать в них Свою работу с такой силой, что они крепко «ухватились» за нее *(katalambano).*

С другой стороны, *Израиль, искавший закона праведности, не достиг* его (31). Ревность израильтян к закону давно стала чем–то общеизвестным. Они были исполнены такого религиозного рвения, которое доходило до фанатизма. Почему же в таком случае они не достигли праведности закона? Павел использует здесь другой глагол *(phthano),* означающий «достигать», «прибывать». А причина, почему они не достигли цели, состоит в том, что стремились они к недостижимому. Здесь, как бы предваряя следующий стих, противопоставляются *праведность* язычников, которая по вере, и *закон праведности,* под которым, видимо, подразумевается Тора как закон, требующий подчинения. Это свидетельствует о том, насколько была извращена вся религиозная ситуация во времена Апостола Павла. Иудеи, искавшие праведности, так и не нашли ее, а язычники, не помышлявшие о ней, стали обладать ею.

Но как это оказалось возможно? И почему же все–таки иудеи не «прибыли» к цели, *почему?* Важно то, что ответ Павла на этот вопрос не имеет отношения к *проявлению Божьей воли в избранничестве* (11); вместо этого он говорит о собственной вине Израиля, почему он не смог достичь своей цели: *потому что искали не в вере* (ведь именно таким образом, то есть верой, получили праведность язычники, 30), *а в делах закона,* как будто данный Богом путь к спасению лежит через обретение праведности делами. Ибо *преткнулись о камень преткновения {proskomma,* 32). Что имеет в виду Павел под *камнем преткновения* — известно, поскольку этот же метафорический образ присутствует и в других местах. В частности, проповедование распятого Христа названо

---

547 В русском переводе Библии: «...и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

им «камнем преткновения *(skandalon)* для иудеев» (1 Кор 1:23)[548] и «преткновением *(skandalon)* о Крест» (Гал. 5:11)[549].

Почему же люди спотыкаются о Крест? Потому что он подрывает их представление о самоправедности, ибо «если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2:21). Значит, если бы мы могли стать праведными в глазах Бога только через исполнение требований закона, то Крест стал бы ненужным. Если бы мы могли спасти себя сами, зачем тогда нужно было бы Христу терпеть смертные муки? Смерть Его была бы излишней. Но тот факт, что Христос умер из–за наших грехов, неопровержимо доказывает невозможность самоспасения для человека. И как раз признание этого факта нестерпимо ранит нашу гордость. Поэтому, вместо того чтобы смириться, мы «претыкаемся о камень преткновения».

А теперь Апостолу остается лишь подвести черту под сказанным, употребив авторитет Священного Писания (33). Как и Апостол Петр в своем Первом послании, Павел приводит две фундаментальные истины из Книги Исайи. Но Павел идет дальше Петра и объединяет их в одно. Первая и последняя фразы цитируются из Ис. 28:16: «так говорит Господь Бог: Я полагаю в основание на Сионе камень» и «верующий в него не постыдится». Между ними вставлены еще две фразы из Ис. 8:15: «камень, о который люди споткнутся и упадут»[550]. В начале было сказано, что Сам Бог положил в основание твердый камень или скалу. Это есть Иисус Христос. Сам Он уверенно применял к Себе пророчества псалма 117: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла» (Пс. 117:22; Мк. 12:10; ср.: Деян. 4:11; 1 Пет. 2:7). «Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3:11). Таким образом, каждому дано право решать, как ему относиться к тому основанию, которое положил Бог. И здесь существует только два возможных варианта: либо довериться Ему, принять Его как основание своей жизни и начать строить на нем, либо споткнуться о Него, ободрав себе колени, и упасть.

* * *

Павел начал эту главу с констатации парадоксального несоответствия между иудейским избранническим положением и их предрассудками (1–5). Чем же можно объяснить неверие Израиля?

Не тем, что Бог непостоянен в Своих обетованиях, ибо Он исполнил Свое слово об израильтянах, которые из Израиля (6–13).

Не тем, что Бог несправедлив в изъявлении Своей избирающей воли, так как и явление Его милосердия в одних, и ожесточение Им других абсолютно соответствуют принципам Его справедливости (14–18).

---

548 В русском переводе Библии: «...для иудеев соблазн...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

549 В русском переводе Библии: «соблазн креста». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

550 В русском переводе Библии: «И многие из них преткнутся, и упадут, и разобьются...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Не тем, что Бог несправедлив, обвиняя Израиль или требуя отчета от людей. Мы не имеем права оспаривать Его или препираться с Ним, ибо Он поступает всегда согласно Своему характеру и в соответствии с пророчествами Ветхого Завета (19–29).

Причина в гордыне Израиля, который в поисках праведности шел неверным путем, путем праведных дел вместо веры, и в результате преткнулся о камень преткновения, который есть Крест Христа (30—33).

Подводя итог, скажем еще раз, что глава 9, начавшись с Божьего выбора (6—29), завершилась разъяснением причины падения Израиля, которая коренится в его собственной гордости (30–33). В следующей главе Павел назовет Израиль народом «непослушным и упорным» (10:21).

Нет недостатка в либеральных толкователях Послания к Римлянам, настаивающих, что Апостол якобы противоречит сам себе, объясняя иудейское неверие в одном случае волей Бога, а в другом — их собственной гордыней и высокомерием. Такое заключение поверхностно и совершенно неприемлемо для тех, кто признает авторитет Павла как Апостола. Нет, здесь уместно слово «антиномия», а не «противоречие». Доктор Ллойд–Джонс подытоживает: «В стихах 6–29 растолковывается, почему происходит спасение: потому что это суверенный выбор Бога. В стихах 30–33 показано, почему многие приходят к погибели: причина — их собственный выбор»[551].

Очень немногим пасторам удалось сохранить это равновесие лучше, чем это сделал Чарлз Симеон из Кэмбриджа в первой половине XIX века. Он жил и нес служение во время жестокого обострения полемики между арминианами и кальвинистами и предостерегал свою конгрегацию от увлечения теологическими системами, что чревато отходом от Священного Писания. «Когда я открываю текст, в котором говорится об избранничестве, — сказал он Дж. Дж. Гернею в 1831 г., — я нахожу в этой доктрине необыкновенную радость. Когда Апостолы побуждают меня к покаянию и смирению и при этом указывают на свободу выбора, которую я имею, то я полностью вверяю себя им»[552].

Пытаясь объяснить причину такого радостного восприятия этих двух кажущихся противоположными истин, Симеон часто использовал образы из индустриальной сферы: «Как колеса сложной машины движутся в противоположных направлениях и тем не менее работают на достижение единой цели, так и истины, очевидно полярные друг другу, могут работать в совершенном согласии друг с другом, в равной степени обеспечивая исполнение конечного плана Бога: спасения человека»[553].

10:1–21
13. Вина Израиля: Бог сокрушен его непослушанием

Главы 9–11 посвящены иудейскому неверию. В главе 9 внимание

551 Ллойд–Джонс. Т. 9. С. 285.

552 Мемуары о жизни преподобного Чарлза Симеона. — *Memoirs of the Life of the Rev. Charles Simeon,* ed. William Cams (Hatchard, 1848), pp. 674f.

553 Предисловие к Horae Homileticae. — Preface to the *Horae Homileticae* in 21 volumes (1832), p. 5.

уделено воле Бога, явленной в Его выборе; в главе 10 акцент переносится на человеческий фактор, на важность правильного понимания Евангелия (5—13), проповедание его (14–15), а также на ответ верой на эту проповедь (16–21). В главе 10 Павел обращается от прошлого к настоящему, от истолкования причин иудейского неверия к надежде на то, что они все же услышат Благую весть и поверят ей. Свое видение будущего он раскроет в главе 11.

1. Непонимание Израилем Божьей праведности (1–4)

Павел начинает эту главу, как он начинал предыдущую, с очень личного признания в любви к «ним». В греческом тексте слово «они» не расшифровывается, но НМВ, несомненно, права, когда добавляет туда «израильтяне». Обе эти главы начинаются почти одинаково. И в обеих Павел говорит о своем сердце: оно скорбит и исполнено горечи, потому что неверующий народ Израиля оказался потерянным (9:2 и дал.); его сердце желает им спасения и молится об этом Богу (1). Дж. Б. Филлипс так передает суть этой апостольской молитвы: *Братья мои, в глубине сердца моего я жажду и молюсь о спасении Израиля!В* начале главы 9 Павел выразил свое гипотетическое желание самому попасть под проклятие, если бы это помогло им обрести спасение (9:3); в середине главы 10 он высказывает страстное молитвенное желание их спасения. Далее, по мере того как боль его при осмыслении этого сочетания избранности с предрассудками (9:4 и дал.) возрастает, растет и беспокойство по поводу сочетания в них законнического рвения с невежеством (2).

Павел не сомневается в их религиозной искренности. Он *свидетельствует* о них из своего личного опыта, *что имеют усердие к* Богу[554]. И он знает, о чем говорит, потому что он в своей прежней жизни до обращения ко Христу сам был «неумеренным ревнителем» (Гал. 1:14), что проявлялось в организованных им гонениях на церковь (Гал. 1:13; Флп. 3:6). В самом деле, Павел был так же необычайно «усерден ради Бога»[555], как и многие его современники (Деян. 22:3), и даже воспринимал свое рвение как «одержимость» (Деян. 26:9 и дал.)[556]. Так что он чувствует себя обязанным сказать, что «их рвение не основано на знании» (2)[557]. Однако Писание говорит, что «нехорошо иметь усердие без знания» (Пр. 19:2)[558]. Одной искренности и преданности недостаточно,

---

554 В русском переводе Библии: «...что имеют ревность по Боге...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

555 В русском переводе Библии: «ревнитель по Боге». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

556 Рассуждение автора основано на английском переводе. — Прим. пер.

557 В русском переводе Библии: «...имеют ревность по Боге, но не по рассуждению». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

558 В русском переводе Библии: «Не хорошо душе без знания...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

поскольку можно искренне ошибаться. Есть одно слово, которое полно характеризует рвение, не подкрепленное знанием, деяния без размышлений или энтузиазм без понимания — это «фанатизм». А фанатизм — страшное и опасное явление.

Установив общее, свойственное иудеям невежество, Павел задерживается на двух негативных заявлениях: *не разумели праведности Божьей* и *не покорились праведности Божьей.* Вместо этого они *усиливались поставить собственную праведность* (3). Современные толкователи, принявшие тезис профессора Э. П. Сандерса о «заветном номизме»[559], предлагают свою интерпретацию этого тезиса, очень отличную от традиционной. Профессор Данн, например, доказывает правоту иудеев, считавших подчинение закону «праведностью» и, следовательно, верностью завету (смысл сочетания «заветный номизм»). Но не нравы были они, по его мнению, в том, что строили свою праведность на таких вещах, как обрезание, соблюдение субботы, ограничения в пище и обрядовой обязательности.

Такое понимание закона было не только «чересчур поверхностным», но и «чересчур националистическим» по своему характеру[560], потому что оно отделяло язычников, которых Бог имел намерение присоединить. Поэтому их «собственная праведность» являлась той праведностью, которую они считали принадлежащей исключительно им и которую они сравнивали не с Божьей праведностью, но с праведностью других людей [561]. Их попытка «поставить» свою собственную праведность не была актом творения (то есть произведением чего–либо из ничего), но являлась утверждением того, что уже существовало (то есть их членства в завете и их праведности).

То, против чего возражал Павел, это «попытка Израиля монополизировать свою заветную праведность»[562]. Что же тогда значит фраза *конец закона — Христос* (4)? Христос положил конец закону, но какому? Не тому, который считался путем к достижению праведности перед Богом, но тому «закону, который включал особое положение об Израиле, выделявшее его из среды других народов…»[563].

Более всего меня беспокоит, откровенно говоря, не то, что утверждается (ведь иудеи были в этническом отношении особой нацией), но то, что отрицается. К примеру, заявление, что «их собственная праведность» не противопоставлена Божьей праведности, не подтверждается ни в 10:3, ни в Флп. 3:9. Я думаю, что иудеи (как и все человеческие существа) более склонны к самоправедности, чем считают

---

559 См.: Вступительный очерк.

560 Дани. Т. 38Б. С. 593.

561 Там же. С. 587, 595. Ср.: Сандерс Э. П. (1883): «выражение "их собственная праведность"… подразумевает "ту праведность, которой только иудеи избраны обладать", а не "самоправедность, которая свойственна тем, кто старается своими заслугами обрести Божье благословение"». С. 38.

562 Данн. Т. 38Б. С. 588.

563 Там же. С. 598.

профессора Сандерс и Данн. Как справедливо сказал Кальвин, «первый шаг к обретению Божьей праведности — это отречение от своей собственной»[5].

По мнению других толкователей, утверждение Павла, что *иудеи не разумели праведности Божьей,* означает, что они еще ничего не знали о Божьем пути спасения, о том, как святой Бог приближает к Себе неправедных, даруя им статус праведников. В Евангелии открывается именно эта «Божья праведность», получаемая по вере независимо от закона, о чем Павел писал в начале Послания (1:17; 3:21). Трагическим последствием иудейского невежества было то, что, признавая свою нужду в праведности, то есть осознавая свое будущее предстояние Богу, они, тем не менее, *усиливались поставить собственную праведность* и *не покорились праведности Божьей* (3).

Подобное невежество, то есть незнание истинного пути, и подобный трагический выбор ложного пути характерен не только для еврейского народа. Это широко распространено среди религиозных людей различных вероисповеданий, включая исповедующих свою веру христиан. Все люди, знающие, что Бог свят и праведен, а они нет (поскольку «нет праведного, нет ни одного», 3:10), естественно, начинают искать такую праведность, которая позволила бы им предстать перед Богом.

И здесь перед нами открыты лишь два возможных пути. Первый: пытаться построить свою собственную праведность с помощью различных добрых дел и соблюдения религиозных обрядов. Но это обречено на провал, поскольку в глазах Бога «вся наша праведность — как грязное тряпье» (Ис. 64:6) [564]. Второй путь: покориться Божьей праведности, получив ее от Него как дар через веру в Иисуса Христа (Флп. 3:9). В стихах 5—6 Павел называет первое *праведностью от закона,* а второе — *праведностью от веры.*

Главнейшей ошибкой всех, пытающихся установить свою собственную праведность, является то, что они не понимают следующей истины Апостола Павла: *Конец (telos) закона — Христос и таким образом праведность получает всякий, кто уверует* (4)[565]. *Telos* может означать а) «конец» в смысле «цель» или «завершение», а за этим кроется мысль о том, что закон указывал на Христа и Он его исполнил; или б) «конец» в смысле «окончательное действие», «заключение», чем утверждается, что Христос отменил закон. Несомненно, что Павел говорит о втором. Однако отмена закона не дает никакого шанса ни антиномам, заявляющим о своем праве грешить, потому что они *не под законом, но под благодатью* (6:1, 15), ни тем, кто твердит, что сама категория «закона» уничтожена Христом, и объявляет единственным оставшимся абсолютом заповедь любви. Когда Павел говорит о том, что мы «умерли» для закона и «освобождены от него» (7:4, 6), так что мы более не «под» ним (6:15), он имеет в виду закон как путь к обретению Божьей благосклонности. С этим связана вторая часть стиха 4. Почему Христос положил конец закону? Чтобы *...всякий верующий получил праведность.*

---

564 В русском переводе Библии: «как запачканная одежда». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

565 В русском переводе Библии: «...к праведности всякого верующего». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Что касается спасения, здесь Христос и закон являются абсолютно несовместимыми альтернативами. Если праведность по закону, тогда она не по Христу, а если по Христу через веру, тогда не по закону. И Христос, и закон — это две объективные реальности, два откровения и два дара от Бога. Но теперь, когда Христос исполнил наше спасение Своею смертью и воскресением, Он прекратил и действие закона в сфере спасения. «Как только мы постигаем своим разумом всю значительность совершенной Христом работы, — пишет доктор Леон Моррис, — нам сразу же открывается ненужность всякого законничества»[566].

2. Различные пути достижения праведности (5–13)

Павел уже показал три антитезы: между верой и делами (9:32); между Божьей праведностью, требующей нашего подчинения, и нашей собственной (3); между Христом и законом (4). Теперь он приступает к толкованию последней антитезы, противопоставляя *праведность от закона* и *праведность от веры* (6). Для этого он вновь обращается к Писанию и цитирует его в подтверждение как одного, так и другого положения. Так он противопоставляет Моисея Моисею, то есть Моисея из книги Левит Моисею из книги Второзаконие.

С одной стороны, «Моисей пишет о праведности от закона: *исполнивший его человек жив будет им* (5) (Лев. 18:5). Естественно думать, что путем к жизни (то есть спасением) является послушание закону. Именно так сам Павел понимает это предложение, когда цитирует его в Гал. 3:11. «Это ясно», — добавляет он в этом контексте, что *законом никто не оправдается перед Богом,* потому что никому еще не удалось исполнить его. Слабость закона — это наша собственная слабость (8:3). А поскольку мы не подчиняемся ему, то он, вместо того чтобы давать нам жизнь, налагает на нас свое проклятие. И до сих пор мы оставались бы под проклятием закона, если бы Христос не искупил нас от него, Сам став за нас этим проклятием (Гал. 3:10 и дал.). В этом состоит смысл фразы «конец закона — Христос». Праведность не достигается путем законничества.

С другой стороны, праведность *от веры,* которую Павел сам в себе теперь воплощает, провозглашает совершенно другую весть. Она ставит нас не перед законом, но перед Христом и дает уверенность в том, что, в противоположность закону, Христос не является чем–то недостижимым, но вполне достигаем. Павел начинает стих 6 с цитаты из Второзакония 30, где содержится строгий запрет, назидаемый праведностью по вере: *«не говори в сердце твоем: кто взойдет на небо?», то есть Христа свести* (6) *или «кто сойдет в бездну?», то есть Христа из мертвых возвести* (7). Задавать такие вопросы было бы абсурдно, поскольку они излишни. Нет необходимости нам обращать свой взор ни вверх, ни вниз в поисках Христа, ибо Он уже пришел, умер и воскрес и потому вполне доступен нам.

В чем же в таком случае заключается ценность праведности по вере? *Но что говорит Писание? «Близко к тебе слово в устах твоих и в сердце твоем»,* то есть, разъясняет Павел, *слово веры* (весть, требующая реакции в виде веры, или Евангелие), *которое проповедуем*

566 Моррис (1988). С. 380.

(проповедуем мы, то есть Апостолы) (8). И далее Павел, используя образы «уст» и «сердца» из только что процитированного Втор. 30:14, обнажает сущность благовестил в следующих выражениях: *Ибо, если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься* (9). Итак, сердце и уста — внутренняя вера и словесное исповедание — неразрывно соединены. «Устное исповедание без веры бессмысленно… Аналогично вера без исповедания выглядит поддельной» [567]. *Потому что сердцем веруют и получают оправдание, и устами исповедуют и получают спасение* (10)[568].

Этот прием параллелизма приводит на память подобный же прием, использованный в иудейской поэзии Ветхого Завета, и поэтому два предложения в стихах 9—10 не разделяются, ибо тесно связаны. Выясняется, что нет существенного различия между понятиями «быть оправданным» и «быть спасенным». Также содержание веры и содержание устного исповедания едины. Благая весть открывает всем истины о смерти, воскресении и вознесении Христа и о том, что Он и сейчас царствует как Господь и вознаграждает спасением тех, кто верит в Него. Это спасение не лозунг, оно происходит от веры, от разумной веры, которая знает, что Христос — это распятый и воскресший Господь и Спаситель. В этом состоит положительная информация о «праведности от веры».

Но насколько правомерно использование Павлом в этих стихах цитат из Втор. 30:11–14? Может быть, его можно обвинить в беспринципности при использовании аллегории? Или в том, что он пытается найти в Писании то, чего там нет? Следует вначале заметить, что он не упоминает, но приводит один конкретный текст из Втор. 30:14, который абсолютно идентичен стиху 8: *Близко к тебе слово, оно в устах твоих и в сердце твоем.* Здесь Павел делает остановку, хотя текст Второзакония дальше говорит о причине такой близости слова к ним: «чтоб исполнять его», Павел же называет его «словом веры». Как же удается Павлу объединить эти два текста: о законе, который требует подчинения, и о Благой вести, которая требует веры? На первый взгляд это весьма противоречиво, особенно когда он утверждает «праведность по вере». Но в действительности здесь нет никакого противоречия.

Каким образом Павел применяет в своем контексте отрывок из Второзакония? Он не говорит, что Моисей прямо предсказывал смерть и воскресение Иисуса или что он проповедовал Благую весть под маской закона. Нет. Он видит то, что объединяет учение Моисея и благовестие Апостолов, — это их одинаковая доступность. Он знает, что Моисей начинал свое учение иудеям со слов (хотя они не цитируются здесь), что заповедь его «не недоступна» и «не далека». Моисей использует выразительные образы, говоря, что она «не на небе», «не за морем» — далекая, закрытая и неведомая настолько, что им придется искать кого–то, кто бы поднялся в небеса или отправился за море в поисках ее.

---

567 Мюррей. Т. 2. С. 56.

568 В русском переводе Библии: «Потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Напротив, заповеданная весть была совсем рядом с ними, и они ее уже знали. Не вдали от них и не вне них — она находилась фактически внутри них, в их сердцах и на их устах.

То, что было сказано Моисеем, прилагается теперь Павлом к Благой вести. Она также не удалена, не сокрыта. Нет необходимости просить кого–то возноситься к небесам, чтобы свести вниз Христа, или опускаться в подземное царство Гадес, чтобы возвести Христа. Не нужно штурмовать небеса и не нужно раскапывать глубины земли в поисках Христа, потому что Христос пришел в этот мир и умер, и воскрес и поэтому стал абсолютно доступным для каждого по вере. От нас совершенно ничего не требуется. Все необходимое уже сделано. Более того, поскольку Сам Христос рядом, то и Евангелие Христа также рядом. Оно в сердце и на устах каждого верующего. Это и есть самое главное, фундаментальное для нас: близкое, доступное присутствие Христа и Его Благой вести.

На этом основаны стихи 11 — 13. В них особо выделяется мысль, что Христос не только *легко* доступен, но *одинаково* доступен для всех, *всякому* (11) и *всем* (13), потому что *нет различия* (12), нет фаворитов [569]. Все три стиха относятся ко Христу и утверждают Его доступность для веры, однако в каждом из них говорится (хотя и по–разному) как о природе веры, так и о том, как Христос отвечает верующим. В стихе 11 говорится, что мы *доверяем Ему* и *никогда не постыдимся* [570]. В стихе 12 говорится, что мы *призываем* Его и Он *щедро благословляет нас* [571]*.* Стих 13 говорит, что мы *призываем имя Господа* и *получаем спасение* [572]. Рассмотрим каждый стих более подробно.

Во–первых, стих 11: *Ибо Писание говорит: всякий, верующий в Него, не постыдится.* Это уже вторая цитата из Ис. 28:16 (первая 9:33). То, что Павел называет спасающую веру «доверием», показывает, что слова «вера» и «исповедание» в двух предшествующих стихах (9—10) не должны восприниматься только как формулировки церковной доктрины.

Во–вторых, стих 12: *Ибо нет различия между иудеем и язычником — один Господь есть Господь для всех и щедро благословляет всех, призывающих имя Его* [573]. Как замечательно утверждение, что во Христе нет различий между иудеями и язычниками! Разумеется, не может не быть фундаментальных различий между ищущими праведности в соблюдении закона и ищущими ее в вере. Но для тех, кто оправдан по своей вере и кто сейчас во Христе, — для них любые разграничения (расовые, по признаку пола, культурные) не уничтожаются (ведь иудеи так и остаются иудеями, язычники — язычниками, мужчины — мужчинами, а женщины — женщинами), а просто объявляются

---

569 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

570 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

571 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

572 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

573 В русском переводе Библии: «Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех призывающих Его». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

недействительными, недействующими (см.: Гал. 3:28). Как нет различий между нами — грешными потомками Адама (3:22 и дал.), так нет различий между нами и во Христе, Который есть *Господь для всех,* и все, призывающие Его, имеют щедрые благословения. Он не только не повергает нас в бедность и нужду, но, напротив, дарует нам «неисследимое богатство Христово» (Еф. 3:8).

В стихе 13 объединены такие понятия, как призывать Господа и иметь благословение от Него. *Призвать имя Господне* значит апеллировать к Нему с просьбой о спасении на основании того, Кто Он есть и что Он совершил. Итак, Апостол уверяет нас, что *всякий,* кто обращается к Нему, *спасется* (13). Прежде всего, это цитата из Книги Пророка Иоиля 2:32. Но этот текст, относящийся к Богу Яхве, Апостол Петр произносит в день Пятидесятницы, относя его уже к Иисусу (Деян. 2:21). То же самое делает теперь Павел. И в самом деле, такое обращение к Иисусу с просьбой о спасении стало настолько Принятым у христиан, что это позволило Павлу говорить обо всем человеческом сообществе как о «всех призывающих имя Господа нашего Иисуса Христа…» (1 Кор. 1:2).

Что же, судя по этому отрывку, необходимо для спасения? Прежде всего — сам факт существования исторического Иисуса Христа, воплотившегося, распятого, воскресшего, царствующего ныне как Господь и доступного всем. Во–вторых, — *слово веры* (8), которое свидетельствует о Нем. В–третьих, простое доверие тех, кто слушает это слово, призывает имя Господа, сочетая веру в сердце с устным исповеданием. Но чего–то все же не хватает. Конечно же, в–четвертых, нужен еще евангелист, проповедующий Христа и подвигающий людей доверять Ему. И в следующем абзаце Павел будет рассуждать о проповедниках Евангелия.

3. Необходимость евангелизма (14–15)

С целью продемонстрировать необходимость евангельской проповеди Павел задает один за другим четыре вопроса.

Первый: если для своего спасения грешники должны призвать имя Господа (13), то как же им *призывать Того, в Кого не уверовали* .?(14а). Ведь обращение к Нему предполагает, что они знают Его и верят в Его имя (то есть что Он умер, воскрес и есть Господь). Это единственный раз, когда Павел в своих Посланиях употребляет слово «верить в» *(eis);* в трудах Иоанна, например, это выражение вполне обычно, когда речь идет о спасающей вере. В данном же случае, когда спасающая вера представлена как «призывание» имени Господа, та «вера», которую имеет в виду Павел, должна предварять по времени «веру» фактам об Иисусе, которые входят в понятие его «имени».

Второе: *Как веровать в Того, о Ком не слышали?* (146). Как логично считать, что уверование должно предшествовать обращению к Господу, так и слышание, по логике, должно предшествовать вере. Что же это за «слышание?» «Согласно правилам грамматики», фразу «в того, о ком» *(hou)* следует переводить «тот, кого», и тогда на первое место выходит «говорящий, а не то, *что* он говорит»[574]. Другими словами, мы не говорим ничего Христу до тех пор, пока не услышим, как Он говорит через Своих

---

574 Данн. Т. 38Б. С. 620.

проповедников или посланников (ср.: 2 Кор. 5:20; 13:3).

Третий: *как слышать без проповедующего (kerysso* — «возвещать»)? (14в). В древние времена, задолго до появления средств массовой информации, роль глашатая была очень важной. Основным средством передачи новостей было их публичное провозглашение на городских площадях или рынках. Без вестников не могло быть и слушателей.

Четвертый: *И как проповедывать, если не будут посланы?* (15а). Текст не проясняет, какое конкретно «послание» имеет Павел в виду. Так как он употребляет глагол *apostello,* то толкователи пришли к мысли, что он сам себя имеет в виду как Апостола(см.: 1:1,5; 11:13) (ср.: Гал. 1:15 и дал.), а также своих коллег–апостолов как непосредственно поставленных Христом (напр.: Лк. 6:12 и дал.; Гал. 1:1). Были также «посланники церквей», которые посылались на миссионерское служение (2 Кор. 8:23). Второй вариант представляет собой более широкое понятие, поскольку, хотя Апостолы Христа назначались Им Самим и не нуждались в поддержке церквей, церкви посылали из своей среды только тех, кого избрал для этой миссии Христос (напр.: Деян. 13:1 и дал.). Важность роли проповедников подтверждена в Писании: *...как прекрасны ноги благовествующих..* ! (15б) (ср. Ис. 52:7). Если так почитаемы были те, кто благовествовал об освобождении из Вавилонского плена, как же благословенны должны быть проповедники Благой вести Христа!

Глубина мысли Павла станет более явной, если расположить все шесть действий в обратном порядке: Иисус посылает проповедников; проповедники благовествуют; люди слушают; уверовавшие призывают; призывающие спасаются. Несокрушимость логики Павла, свидетельствующего о пользе евангелизма, проявляется еще сильнее, если эти этапы представить в отрицательной форме, благодаря чему явственно обнаруживается взаимосвязь каждого из них с последующим. Итак, если определенные люди не будут призваны к служению, то не будет проповедников Евангелия; если Благая весть не будет проповедана миру, грешники не услышат весть Христа и Его голос; если они не услышат Его, они не поверят истинам о Его смерти и воскресении; если они не поверят этим истинам, они не призовут имя Его, и если они не призовут имя Господа, они не будут спасены. И поскольку Павел начинал главу с заявления о своем страстном желании спасения израильскому народу (1), то наверняка именно это он и держал в уме все время, пока развивал теорию стратегии евангелизма. Подтверждение этому мы находим в следующем отрывке.

4. Причина неверия Израиля (16–21)

Если евангелизация складывается из ряда последовательных этапов, начинаясь с привлечения проповедников, благовествующих в различных местах мира, и окончиваясь спасением грешников, то чем можно объяснить неверие Израиля? Тем, что «не все послушались благовествования» (16а). Это утверждение поражает, особенно если вспомнить, что было сказано ранее о спасении «только остатка» (9:27). Частично здесь мы находим объяснение тому, что некоторые воспринимают эти стихи в связи с апостольским служением Павла язычникам. Но, несомненно, права НМВ (как и в случае со стихом 1), когда дает в своем переводе слово «израильтяне», отсутствующее в греческом

тексте. Весь этот отрывок посвящен теме реакции евреев, а точнее отсутствия их реакции на Благую весть. Их неверие, показывает Павел, было предсказано Исайей в его риторическом вопросе: *Господи! Кто поверил слышанному от нас?* (16б) (ср.: Ис. 53:1). Тем не менее они должны были поверить. Стих 17 вновь обращается к доводам стиха 14, но при этом сводит пять этапов до трех: «вера — от слышания» (НАБ «пробуждается от») вести, а «весть достигает слуха через слово Христа»[575], то есть через «слово, содержанием и автором которого является Христос»[576].

Таким образом, проповедание порождает слушание, а слушание — веру. Почему же не уверовали израильтяне? Прежде чем дать ответ на этот приводящий в замешательство вопрос, Павел прорабатывает и отвергает два возможных объяснения (18–19) и только после этого предлагает свое толкование (20—21).

Во–первых, *разве они не слышали?Это* самый естественный вопрос, какой только может быть задан, потому что вера зависит от слышания. Но Павел, не успев задать его, тут же снимает его с повестки: *Конечно же слышали* (18а)[577]. В доказательство он приводит псалом 18:5:

По всей земле проходит звук их,
и до пределов вселенной слова их.

Поразительно, что Павел приводит здесь этот текст, ибо в псалме 18 радостно провозглашается не распространение по всему миру Благой вести, но всеобщее свидетельство творения своему Творцу. Несомненно, Павлу это было хорошо известно. Безосновательно было бы делать вывод о том, что он запамятовал, ошибочно истолковал или не к месту воспроизвел этот текст. Вместо этого было бы весьма разумным допустить, что красочную символику библейских образов, говорящих о всеобщем, глобальном свидетельстве творения, он перемещает в контекст новозаветного свидетельства, уподобляя творение церкви. Если Богу угодно, чтобы общее откровение Его славы было вселенским, то как же, должно быть, Он желает, чтобы таким же вселенским по своему масштабу было откровение Его благодати!

Но действительно ли блдговестие *прошло по всей земле и до пределов вселенной ?Я* полагаю, не следует отрицать некоторого преувеличения, впрочем, вполне объяснимого. Так и позже в Послании к Колоссянам Павел должен будет сказать, что Благая весть «возвещена всей твари поднебесной» и «пребывает… во всем мире, и приносит плод и возрастает…» (Кол. 1:23, 6). Поскольку Павел имеет в виду распространение Евангелия Христа в иудейской среде, то лучше всего этот прием характеризуется термином, предложенным для него Ф. Ф.

---

575 В русском переводе Библии: «…вера от слышания, а слышание от слова Божьего…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

576 Данн. Т. 38Б. С. 623.

577 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Брюссом: «представительный универсализм». Это значит, «везде, где были иудеи», и особенно везде, где существовало иудейское сообщество, «Благая весть была проповедана»[578]. Итак, скажем, что иудеи действительно *слышали,* так что они не могут оправдать свое неверие отсутствием информации.

Во–вторых, *может быть, Израиль не понял ?* {19а)[579]. Ведь мы согласны с Павлом, что можно слышать и не понимать, о чем Иисус предупреждал нас в притче о сеятеле (Мф. 13:19). Нет, Павел отбрасывает и это предположение как причину их неверия и аргументирует свою позицию, цитируя Моисея, *первым* сказавшего об этом. Возможно, он имел в виду, что вторым, говорившим о том же, был Исайя (20), в результате чего закон и пророки составляют двойное свидетельство. Итак, вот слова Моисея, цитируемые Павлом (196):

Я возбужу в вас зависть теми, кто не является народом; я разожгу в вас гнев народом, который не имеет понимания (ср.: Втор. 32:21) [580].

Отсюда следует, что существует народ «несмысленный». Но это не иудеи; это язычники, которые, по Моисею, «не народ»; это же напоминает нам о слове Господа к пророку Осии, которое Павел ранее использовал при характеристике язычников: они «не Мой народ» (9:25 и дал.) (Ос. 1:9 и дал.; 2:23). Бог открывает Свой план возбудить в иудеях «ревность» или зависть, «раздражение» или гнев против «не народа», против «неразумеющих» язычников теми благословениями, которые Он пошлет им.

Из всего сказанного следует, что отвержение евреями Евангелия Христа нельзя объяснить ни отсутствием слышания, ни отсутствием понимания, так что нет им оправдания. И здесь Павел приводит еще одно объяснение, которое истинно. Причина в их упрямстве. Нельзя сказать, что Израиль не знал праведности Бога (3), поэтому ясно, что их невежество было добровольным. Они «преткнулись о камень преткновения», который есть Христос (9:32). Для усиления своей аргументации Павел далее приводит то, что «Исайя смело говорит». Эти «смелые» слова пророка (см.: Ис. 65:1 и дал.) исходят из уст Самого Бога Яхве. В этих двух стихах Он проводит четкую границу между язычниками и иудеями и заявляет о Своих планах в отношении тех и других и об отношении тех и других к Нему (20). «Я открылся не вопрошавшим о Мне; Меня нашли не искавшие Меня» (Ис. 65:1). Павел мог бы добавить здесь и третье предложение из Ис. 65:1: «Вот Я! Вот Я! — говорил Я народу, не именовавшемуся именем Моим».

Все три предложения в совокупности завершают картину. Бог намеренно меняется ролями с язычниками. Естественно было бы, если бы они спрашивали, искали и стучали (по выражению Иисуса), если бы они усвоили уважительное отношение к Нему как отношение слуги к своему

---

578 Брюс. С. 194.

579 В русском переводе Библии: «...разве Израиль не знал?» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

580 В русском переводе Библии: «...Я возбужу в вас ревность не народом, раздражу вас народом несмысленным». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

господину, говорящему: «Вот я». Вместо этого, хотя они не интересовались, не искали и не просились к Нему на службу, Он Сам позволил им найти Себя, Он открыл Себя им и даже предложил Себя им, смиренно говоря: «Вот Я». Как драматичен этот образ Божьей благодати! Творец берет инициативу и открывается Сам (21).

Об Израиле же говорит: целый день Я простирал руки Мои к народу непослушному и упорному (Ис. 65:2) [581].

Инициатива Бога по отношению к Израилю выражена еще сильнее. Он не просто позволяет Себя найти, Он протягивает К ним руки. Как родитель, призывающий ребенка войти в дом, готовый обнять и поцеловать его, приготовивший ему теплоту Свою и любовь, так и Бог открылся и простер руки Свои к Своему народу и так и держал их, готовые к объятию, «целый день», умоляя вернуться. Но ответа не было. Они даже не дали Ему нейтрального ответа, подобного полученному от язычников, уклонявшихся от вопросов и от поисков. Нет, их ответ был отрицательным, отвергающим, ничего не признающим. Они продолжают упорствовать, оставаясь народом «непослушным и упорным», и мы чувствуем сокрушенность и боль Бога.

Так Павел завершает свое второе исследование причин неверия Израиля. В главе 9 он рассуждал о Божьей воле, проявленной в Его выборе, как о первой причине, вследствие чего многие оказались на обочине и только остаток (израильтяне, которые от Израиля) был предназначен к избранию. В главе 10 картина меняется: здесь Павел указывает на другую причину — их непослушание. Падение Израиля — их собственная вина. Противоречивые отношения между Божьей суверенностью и человеческой ответственностью продолжают существовать.

Одной из отличительных особенностей главы 10 Послания к Римлянам является насыщенность ссылками на Ветхий Завет и цитатами из него. Павел прибегает к свидетельствам Ветхого Завета, чтобы подтвердить или проиллюстрировать восемь следующих истин: (1) беспрепятственная доступность Христа для веры (6–8 = Втор. 30:12 и дал.); (2) обещание спасения всем верующим (11 = Ис. 28:16; 13 = Иол. 2:32); (3) благословенная необходимость евангельской проповеди (15 = Ис. 52:7); (4) отвержение Израилем Божьих призывов (16 = Ис. 53:1); (5) универсальность благовестил (18 = Пс. 18:5); (6) искушение Израиля язычниками (19 = Втор. 32:21); (7) Божественная инициатива явления благодати (20 = Ис. 65:1) и (8) боль и долготерпение Бога в связи с отвержением Израилем Евангелия (21 = Ис. 65:2). И здесь он не только особо подчеркивает авторитет Священного Писания, но и отмечает прочную преемственность, объединяющую откровения Ветхого и Нового Заветов.

11:1–32
14. Будущее Израиля: долгосрочный план Бога

Павел начал эти три главы с трагического парадокса в положении

---

581 В русском переводе Библии: «Всякий день...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Израиля, особым образом облагодетельствованного Богом и все же пораженного неверием (9:1 и дал.)- Это явление нельзя объяснять неверностью или несправедливостью Бога (9:6 и дал.), но скорее следующими двумя факторами: Его собственным «изволением в избрании» (9:11) и тем, что Израиль преткнулся о Христа (9:32), а также их упорным отвержением настойчивых обращений Бога к ним (10:21).

Теперь Павел обращается к анализу такого явления, как непослушание Израиля. Он ставит два вопроса, на которые немедленно сам же и отвечает с негодованием.

Вопрос 1: «Итак спрашиваю: неужели Бог отверг народ Свои ? Никак» (1а).

Можно подумать, что поскольку они отвергли Бога, то и Бог отверг их. Но это не так. Они не оставлены Богом, как это может показаться. Их отпадение носит частичный характер; верующий остаток существует, о чем Павел говорит в стихах 1 — 10.

Вопрос 2: «Итак спрашиваю: неужели они преткнулись, чтобы совсем пасть? Никак!» (11а).

Падение Израиля нельзя считать окончательным, оно носит временный характер. В действительности же их отступничество, несмотря ни на что, привело к неожиданным благословениям, и историческое провидение Бога будет явлено еще неоднократно, о чем Павел ведет речь в стихах 12—32.

В таком случае «отвержение иудеев не является ни всеобщим, ни окончательным»[582]. Такова тема данной главы. В настоящем существует верующий остаток Израиля, в будущем — возрождение Израиля, которое приведет к благословению всего мира.

1. Современная ситуация (1–10)

В стихе 1 Апостол спрашивает напрямик: «Неужели Бог отверг народ Свой?» В стихе 2 он дает выразительный ответ: «Не отверг Бог народа Своего». Вполне вероятно, что Павел сознательно перекликается с псалмопевцем: «Ибо не отринет Господь народа Своего и не оставит наследия Своего» (Пс. 93:14. См. также: 1 Цар. 12:22). Но он не полагается исключительно на догматические постулаты; он приводит четыре свидетельства в подтверждение своих аргументов.

Первое свидетельство *личного характера: Ибо и я Израильтянин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова* (16). Можно усмотреть в этих словах и иудейский национальный патриотизм Павла: разве мог он согласиться с этой нелепой идеей, что Бог отверг его народ? Однако наиболее логичным толкованием является следующее: сам Павел как иудей был прямым доказательством того, что Бог не отверг Свой народ, ибо не отверг Он даже *его* — богохульника и преследователя, «который изо всех своих сил усердствовал против Бога»[583].

Второе доказательство *теологического* свойства. Апостол касался его уже раньше, когда, размышляя над отношениями Бога и Израиля,

---

582 Ходж. С. 353. Фактически Павел отмечает «его временный и предопределенный характер» (Фитцмайер. С. 608).

583 Лютер (1515). С. 421.

назвал иудеев *Его народом,* то есть Его особым избранным народом, народом завета, который Он объявил нерушимым (Иер. 33:19 и дал.). Отвечая здесь на свой вопрос, Павел выделяет эту мысль, представляя их как *народ Свой.., который Он наперед знал* (2а). А в рассуждениях по поводу 8:29 говорилось, что «предузнать» означает «наперед возлюбить» и «избрать». И хотя здесь речь идет о целом нарне менее, такие явления, как знание наперед и отвержение представляются несовместимыми.

В качестве третьего доказательства Павел приводит *библейский* эпизод из времен пророка Илии. После победы, одержанной им над пророками Ваала на горе Кармил, он бежал в пустыню от преследования царицы Иезавели и позже устроился в пещере на горе Хорива. И там он «жалуется Богу на Израиля» (2 б), говоря: *Господи!пророков Твоих убили, жертвенники Твои разрушили; остался я один, и моей души ищут* (3) (3 Цар. 19:10). Но Бог показал Илии, что расчет его неверен. Он не был единственным преданным Господу, оставшимся в живых. Бог сказал: *Я оставил себе 7 тысяч человек, которые не преклонили колена пред Ваалом* (4) (3 Цар. 19:18)[584]. Значит, отступничество Израиля не было абсолютным. Хотя доктрина о верном остатке появилась только при жизни Исайи, все же этот остаток уже существовал и лет за 100 до его пророческого служения, и во время его.

И четвертое доказательство того, что Бог не отверг полностью Свой народ, относилось к *современности.* Как во время Илии сохранялся остаток 7 тысяч человек, *так и в нынешнее время* (то есть в дни Павла) *сохранился остаток* (5). И видимо, он был немалый. Через некоторое время Иаков сказал Павлу в Иерусалиме, что там было «много тысяч уверовавших иудеев» (Деян. 21:20). Но самым важным было то, что этот остаток был *избран по благодати* (56). Буквально это значит, что он появился *по изволению Божию в избрании (kae' eklogen* — здесь, как и в 9:11). «Благодать» ясно говорит о том, что Бог призвал остаток точно так же, как Он «соблюл» Себе преданное меньшинство в дни Илии (4). Ибо благодать — это Божье великодушие и милость к не заслуживающим ее, и поэтому если они избраны *по благодати,* то значит *не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью* (6).

В наше время, когда конкретность и четкость выражения мысли стали редкостью, когда все вокруг заполнено туманом релятивизма, как прекрасно, как свежо выглядит на этом современном фоне решимость Апостола Павла добиваться чистоты и четкости языка. Цель его — донести истину, что благодать исключает дела; это значит, что инициатива Бога исключает всякую нашу инициативу. «Если смешивать такие противоположные понятия, как вера и дела, тогда слова просто теряют свой смысл»[585].

Что же? То есть каким образом Павел объединяет теологическое учение об остатке с современной ему реальностью и событиями? Здесь ему приходится прервать свои обобщения по поводу «Израиля» и произвести некоторое разделение. Ведь *Израиль, чего искал* (праведности, согласно 9:31), *того не получил,* во всяком случае весь

---

584 В русском переводе Библии: «Я соблюл себе семь тысяч человек...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

585 Барретт. С. 209.

народ целиком. *Избранные же получили,* конкретно те, кто был призван *по избранию благодати* (5) и оправдан по вере. *А прочие,* то есть неверующее израильское большинство, *ожесточились* (7). Несомненно, это следует понимать так же, как понимает Павел, а именно: они были ожесточены Богом, — потому что следующий стих говорит, что *Бог дал им дух усыпления...*

Но как в случае ожесточения сердца фараона, так и с теми, о которых говорится в 9:18 (ср.: 11:25), вслед за этим совершается суд (фактически *возмездие,* стих 9), когда Бог предает людей их собственному упрямству. Для более полного осмысления слова «ожесточение» Павел приводит два ветхозаветных текста, где говорится о глазах, которые не видят.

Первая цитата (8) представляет собой объединение двух текстов в один (Втор. 29:2 и дал. и Ис. 29:10). В первом Моисей говорит иудеям, что, хотя они видели великие чудеса и знамения Господа, не дал Он им «сердца, чтобы разуметь, очей, чтобы видеть, и ушей, чтобы слышать» (Втор. 29:4). Из текста Исайи Павел цитирует только первую фразу, что Бог дал им «дух усыпления», то есть полную потерю духовного чувства, и что (как об этом свидетельствует контекст) уже было совершено ими в самих себе прежде, чем обратилось в Божественное осуждение. И в этом состоянии, добавляет Павел, Израиль продолжает пребывать до настоящего времени: *Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат, даже до сего дня* (8).

Вторая цитата (9) взята из псалма 68, рассказывающего о страданиях гонимого праведника. О таком же гонении на Себя говорит и Иисус *{возненавидели Меня без причины)* (Ин. 15:25 = Пс. 68:5), и первые христиане сразу же поняли мессианский подтекст этих слов. Этот праведник, жертва беспричинной враждебности, вопиет к Богу в молитве, чтобы Он защитил его и обратил Свой справедливый суд на его врагов. И поскольку мессианский смысл этого псалма очевиден, Павел совершенно по–новому использует его: Израиль, вместо того чтобы быть гонимой жертвой, здесь сам становится преследователем в своем отвержении Христа. Вот молитва псалмопевца Давида:

Да будет трапеза их западней и ловушкой и камнем преткновения и возмездием...» (9) [586]. *«Да помрачатся глаза их, чтоб не видеть, и хребет их да будет согбен навсегда (10).*

Нелегко толковать такую символику. Их «трапеза», видимо, — символ безопасности, домашнего благополучия й общения, и все это благоденствие может каким–то образом перейти в свою противоположность, став «западней и ловушкой, камнем преткновения и возмездием»[587]. Образ навсегда «согбенного хребта» довольно смутен. Хотя согбенная спина обычно ассоциируется с несением на себе тяжелого груза, в данном случае, вероятнее всего, это символ горя, страха и подавленности.

2. Перспективы (11–32)

---

586 В русском переводе Библии: «...да будет трапеза их сетью, тенетами и петлею в возмездие им...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

587 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Итак, первый вопрос Павла о том, отвергли Бог Свой народ, теперь имеет ответ: хотя они и не отвергнуты, но ожесточены. Или, выражаясь точнее, пока имеется верующий остаток, остальные (составляющие большинство) ожесточились. Такова настоящая ситуация. Что же в будущем? Неужели положение безнадежно? Здесь Павел готов поставить второй вопрос.

Итак спрашиваю: неужели они преткнулись, чтобы совсем пасть? Никак/ (11а) И это страстное отрицание Апостола проясняет, что падение Израиля не только не общенационально (о чем свидетельствует первая часть главы), но и не окончательно. Они не только не находятся сейчас в состоянии дальнейшего неуклонного отпадения, но, напротив, движутся но восходящей. Они споткнулись не для того, чтобы *совсем пасть,* но чтобы подняться и на этом своем восхождении пережить самим и заставить пережить язычников более великие благословения, чем те, которые они имели бы, не упав вначале. Так открывается Божье милосердное провидение.

а. Цепочка благословений (11—16)

Очень важно понять последовательность развития мысли Павла в этом отрывке, так как данная тема разрабатывается с различными модификациями на протяжении всей главы. Все это представляет собой как бы цепочку из трех звеньев.

Во–первых, спасение уже пришло к язычникам через падение Израиля.

Во–вторых, спасение язычников вызовет зависть в Израиле, которая побудит его к возрождению или «полноте».

В–третьих, возрождение Израиля принесет миру величайшие благословения.

Таким образом, благословение как бы бумерангом возвращается от Израиля к язычникам и от язычников назад к Израилю, и вновь к язычникам. Первый этап данного процесса уже завершился; он представляет собой основание, на котором совершатся второй и третий этапы, Павел в этом отрывке даже дважды прослеживает эту цепочку, вначале в общих выражениях (1 1–12), а потом в связи со своим личным служением как Апостола язычников (13—16).

В первом случае, то есть в общих выражениях, Павел так характеризует первый этап: *Из–за их преступления спасение перешло к язычникам.* ..(11а)[588]. Таким образом, Апостол «дает теологическую интерпретацию историческим событиям»[589]. Лука в Деяниях Апостолов приводит не менее четырех не связанных между собой, но существенных эпизодов, показывающих, каким образом отвержение Благой вести евреями способствовало передаче и принятию ее язычниками. Во время своего первого миссионерского путешествия в Антиохию Писидийскую Павел и Варнава говорили иудеям: «Вам первым надлежало быть

---

588 В русском переводе Библии: «Но от их падения спасение язычникам...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

589 Цислер (1989). С. 273.

проповедану слову Божию; но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот, мы обращаемся к язычникам» (Деян. 13:46).

В период своего второго и третьего похода в Коринф и Эфес соответственно Павел опять («как обычно») начал проповедовать в синагоге. Но когда иудеи воспротивились ему и отвергли благовестие, он сделал решительный шаг — ушел от них и начал миссионерское служение у язычников в ближайшем светском доме (Деян. 14:1; 18:6; 19:8 и дал.). Четвертый эпизод произойдет позже, когда он прибудет в Рим (Деян. 28:28).

В каждом из этих эпохальных по своей важности решительных шагов Апостола совершалось одно и то же: иудеи отвергали Благую весть, а язычники принимали ее. Второе, естественно, следовало за первым, как и предсказывал Иисус (Мф. 8:11 и дал.; 21:43). Но здесь Павел превращает историю в богословие, когда говорит, что первый процесс создавал четкие предпосылки для совершения второго. Бог таким образом использовал греховное отступничество Израиля во благо язычникам, ради их спасения.

Этап спасения язычников (второй по порядку) уже состоялся. Но Павел направляет свое рассуждение дальше, к следующему этапу: *спасение язычникам* пришло, *чтобы [eis] возбудить в них ревность* (116; ср.: 10:19). В Деяниях Лука несколько раз свидетельствует о зависти иудеев (Деян. 5:17; 13:45; 17:5). Понятно, что иудеи, глядя на толпы людей, следовавшие за Апостолами, завидовали их успехам, их воздействию на людей. Но Павел видит в этом другую, более продуктивную разновидность зависти. Он знает, что, когда Израиль увидит те благословения, которые имеют верующие язычники (их мир с Богом и друг с другом, их прощение, их любовь, радость и мир, получаемые от Святого Духа), тогда они возжаждут этих благословений для себя и раскаются, и уверуют в Христа, чтобы их иметь. Таким образом, побуждаемые вначале завистью, они затем придут к обращению.

Но это возрождение Израиля станет лишь началом третьего этапа, потому что спасение, в котором возрадуется Израиль, будет сопровождаться такими обильными благословениями, что они выплеснутся за его пределы в остальной мир. Рассуждая о размерах необыкновенных благословений, Павел не удовлетворяется обычной арифметической прогрессией: падение — спасение — зависть (или от спасения язычников к спасению иудеев, стихи 11,14); вместо этого он задает геометрическую *a fortiori* прогрессию: *Если же их падение несет богйтство миру, и их оскудение несет богатство язычникам, то гораздо большие богатства принесет полнота их!* (12)[590]. В этом предложении заложены обе прогрессии. Первая касается Израиля, а вторая — языческого мира. В случае с Израилем аргумент *a fortiori* состоит в том, что если их «падение» и «поражение» или «оскудение» принесли благословения язычникам, то какие же благословения сможет принести их «полнота» *(pleroma).* Вероятно, имеется в виду не только их

590 В русском переводе Библии: «Если же падение их богатство миру, и оскудение их богатство язычникам, то тем более полнота их.» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

обращение и восстановление, но также их численное увеличение, которое будет происходить до тех пор, пока верующий остаток *(leimma)* не превратится в значительное большинство.

Что касается языческого мира, то благословения, получаемые ими вследствие отпадения Израиля, названы *спасением* или *богатствами;* благословения же, которые они обретут вследствие полноты Израиля, названы *гораздо большими богатствами.* Нам не сказано, что конкретно подразумевают эти «богатства»; Павел предоставляет нам лишь строить догадки.

Завершив данную в общей форме «цепочку благословений», Павел конкретизирует ее применительно к своему служению. Он вторично прибегает к уже известному логическому приему. *Вам говорю, язычники,* — пишет он, обращаясь к христианам из язычников Римской церкви, составлявшим, по всей вероятности, большинство, — *как Апостол язычников,* — продолжает он утверждать то же самое, что в 1:1, 5, и подтвердит эту же истину в самом конце Послания к Римлянам (15:16) (см.: другие ссылки на уникальное апостольское служение Апостола Павла язычникам: Деян. 9:15 и дал.; 22:21; 26:16 и дал.; Гал. 1:1, 16; 2:7 и дал.; 1 Тим. 2:7). И далее: *...Я прославляю [doxazo* — «прославляю»] *служение мое* (13). «Он полностью и без остатка отдает себя ему» [591]. Он «исполняет его со всей своею силою и преданностью»[592].

Далее Павел разъясняет, почему он «прославляет» свое служение, отдаваясь ему с такой энергией и упорством. Дело в том, что надежда придает ему силы. Он знает, какую цель он преследует в своем служении. *Не возбужу ли ревность в моем народе* [593] и, убедив их уверовать в Христа, *не спасу ли некоторых из них?* (14).

Это заявление замечательно по нескольким причинам. Во–первых, обращение к Христу вследствие действия такого чувства, как зависть, вероятно, может показаться недостойным. Но это не так. Не всякая зависть замешана на эгоизме, то есть не всегда в ней присутствует злобное недовольство или греховная алчность. Буквально слово «зависть» означает «желание обладать чем–либо, принадлежащим другому», и природа зависти (то есть заряжена ли она добром или злом) определяется тем, *что* является желаемым объектом и имеет ли желающий право на него. Если это нечто само в себе несет зло или принадлежит кому–то другому и мы не имеем на него никаких прав, тогда такая зависть греховна. Но если объект желаний сам по себе есть благо, если это благословение от Бога, которым Он хочет одарить весь Свой народ, тогда «алкать» его и «завидовать» обладающим им не может быть недостойным. Такое желание хорошо само по себе, и возбуждение его в людях представляет собой реальный стимул служения.

Второе, что поражает в высказывании Апостола, это его надежда на спасение *некоторых,* что звучит, как кажется, не очень оптимистично. Но следует помнить, что мысль его сфокусирована на грядущей *полноте*

---

591 Данн. Т. 38Б. С. 656.

592 Крэнфилд. Т. 2. С. 560.

593 В русском переводе Библии: «...в сродниках моих по плоти...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Израиля, а его надежда на спасение «некоторых» относится только к его личному скромному вкладу в достижение видимой им цели.

И в–третьих, самое замечательное состоит в том, что Павел рассматривает побуждение своего (иудейского) народа к зависти как один из аспектов своего служения язычникам. Как же это возможно? Он видит это непрерывно продолжающееся взаимодействие между иудеями и язычниками, и этот феномен вплетается в стратегию его служения. Не исключено, что он испытывал некоторое неудобство оттого, что он, Апостол язычников, так много говорит им, Римской церкви, состоящей из бывших язычников, об иудеях. Но этим он демонстрирует их неразрывное единство. Ведь известно, что его служение язычникам начиналось в результате отвержения иудеями Благой вести; теперь он показывает, что его служение, направленное на возбуждение в них зависти, окажется благотворным для языческого мира.

Далее следует более детальный анализ. Что же представляют собой эти *гораздо большие богатства,* которыми будут благословлены язычники через полноту числа уверовавших евреев? (12). Павел отвечает: *Ибо, если отвержение их примирение мира, то что будет принятие, как не жизнь из мертвых?* (15). Заметно, как изменился язык этого стиха, став более сильным и выразительным по сравнению с рассмотренным выше. Вместо «падения», «отступления» и «поражения» появляется «отвержение» Богом, хотя Бог никогда не отвергал Свой народ полностью и навсегда (1–2); вместо «спасения» и «богатств», уже полученных язычниками, мы видим здесь «примирение мира», потому что Христос «разрушил разделяющую стену вражды»[594] как между ними и Богом, так и между ними и иудеями (Еф. 2:14). Вместо «полноты» Израиля присутствует их «принятие» как оборотная сторона их временного и частичного «отвержения». И здесь мы уже видим не «гораздо бблыпие богатства», получаемые язычниками от полноты числа Израиля, но «жизнь из мертвых». Эта последняя фраза вызвала немало толкований среди богословов. Рассмотрим три основных позиции.

Первый подход *буквальный,* согласно которому Павел говорит здесь о всеобщем воскресении в последний день, об «окончательном исполнении, воскресении мертвых и следующей за ним вечной жизни»[595]. Таким образом, обращение Израиля «станет сигналом к воскресению — последней стадии эсхатологического процесса, начало которому положено смертью и воскресением Иисуса[596]. Известно, что в иудейском апокалипсисе возрождение Израиля ассоциировалось с воскресением мертвых, и, естественно, Павел относит слово «жизнь» к человеческому телу (8:11). Однако если бы Павел подразумевал воскресение мертвых, он бы использовал слово *anastasis,* адекватно передающее это понятие, а не «жизнь из мертвых». Кроме того, неужели Павел в самом деле считал, что его служение иудеям и язычникам способно ускорить второе пришествие

---

594 В русском переводе Библии: «…разрушил стоявшую посреди преграду…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

595 Сэнди, Хедлэм. С. 319.

596 Барретт. С. 215. См. также: Крэнфилд. Т. 2. С. 563; Данн. С. 658, 670; Кэземанн. С. 307.

и воскресение? Вряд ли мы найдем хоть какое–то подтверждение этому.

Второй подход *духовный,* то есть Павел говорит здесь о нашем «воскресении» с Христом, что является одной из его любимейших тем (напр.: Еф. 2:1 и дал.; Кол. 3:1 и дал.). И ранее он говорил о нас как об «оживших из мертвых» (6:13). Но это статус и переживание всех христиан; это относится к «спасению» и тем «богатствам», которые христиане из язычников уже получили. *Гораздо большие богатства* наводит на мысль о чем–то совершенно новом, даже захватывающем, поэтому сведение мысли Апостола к новой жизни во Христе (которую мы уже имеем и в которой радуемся) не продвинуло бы нас вперед.

Третий подход можно назвать *фигуральным.* Согласно этой точке зрения, Павел предвидит «невообразимое благословение»[597], готовящееся сойти на язычников, — всемирное благословение, которое настолько превзойдет все прежние, что будет сравнимо лишь с новой жизнью из смерти. Возможно, Павел делает здесь косвенную ссылку на видение Иезекииля, в котором восстановление Израиля передано в образах оживающих мертвых, иссохших костей, обретающих плоть и жизнь (Иез. 37:3 и дал.). Может быть, Павел ассоциирует это видение с языческим миром? Может быть, он пророчествует о «мощном и энергичном возрождении истинной религии из противоположного состояния, которое было религиозной смертью» [598], или о «беспрецедентном возрождении всего мира вследствие широкой и успешной евангелизации»[599]? Если Бог использовал трагедию иудейского отпадения, чтобы дать спасение язычникам, то какими же несказанно богатыми могут быть Его благословения этому миру в результате принятия Израиля и его полноты?

Далее мы встречаемся с двумя небольшими метафорами, похожими на пословицы, одна из которых имеет отношение к обрядовой жизни Израиля, а вторая — к сельскохозяйственной. И та, и другая укрепляют, каждая по–своему, уверенное пророчество Апостола о великих грядущих благословениях, и, подобно стиху 15, обе части стиха 16 также начинаются с условного союза «если». *Если начаток теста свят, тогда и весь замес свят* (16а)[600] (ср,: Чис. 15:17 и дал.). Одно из предлагаемых толкований звучит так: если часть чего–либо посвящается Богу, то и целое тоже принадлежит Ему, то есть если первые уверовавшие обратились, то последует обращение и остальных. Далее, «если корень свят, то и ветви» (16б), что может быть истолковано так: если израильские патриархи принадлежали Богу по завету, то и потомки их тоже входят в завет. Эти образы — «корень» и «ветви» — детали аллегории оливкового дерева.

б. Аллегория оливкового[601] дерева (17—24)

---

597 Денни. С. 679.

598 Моул (1884). С. 193.

599 Мюррей. Т. 2. С. 84.

600 В русском переводе Библии: «если начаток свят, то и целое...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

601 В русском переводе Библии используется второе название этого дерева —

Олива, как и виноградная лоза, всегда была признанной эмблемой Израиля (Иер. 11:16; Ос. 14:6; Пс. 79:9 и дал.). Этот иносказательный образ помогает правильно понять учение Павла об иудеях и язычниках. Выращенное оливковое дерево — это народ Бога, корни которого — патриархи, а ствол — символ времени, символ истекших с тех пор столетий. *Некоторые из ветвей отломились —* речь идет о неверующих иудеях, временно отброшенных; *а ты* [верующий язычник] *дикая олива, привилась на место их* [среди израильского остатка] *и стала общником корня и сока оливы* (17).

Некоторые комментаторы, пытаясь анализировать эту аллегорию Павла, заходят слишком далеко. Согласно обычному процессу, рассуждают они, «привои обязательно берутся от ветвей культивируемого оливкового дерева и прививаются к дикому стволу, обратный же процесс не имеет смысла и не выполняется» [602]. К. Х. Додд продвинулся еще дальше, дойдя до саркастической иронии в адрес Павла: «Павлу была свойственна ограниченность городского жителя... Он даже не нашел в себе достаточно любопытства, чтобы поинтересоваться тем, что происходило в оливковых садах, повсюду встречавшихся на его пути»[603]. Бедный Павел! Да он просто городской невежда! И вот некоторые исследователи начинают указывать на стих 24 как на «противоречащий природе», хотя и предполагают, что Павел все–таки знал, о чем говорил: просто он решал теологические, а не садоводческие задачи.

В 1905 году сэр Уильям Рамсей написал занимательную статью, до сих пор цитируемую, в которой он покушался на древние и на современные авторитеты. Процесс, описанный Павлом, как говорит Рамсей, все еще применяется в Палестине «в исключительных обстоятельствах...», потому что «существует традиционный способ укрепления оливкового дерева, переставшего плодоносить, который заключается в том, что к нему прививается черенок от дикой оливы; в результате этот дикий побег облагораживается соком дерева и последнее вновь начинает приносить плод»[604]. Поэтому Павел приводит описание не «обычного процесса прививки молодой оливы», а «способ укрепления неплодоносного оливкового дерева»[605]. В таком случае «противоречие природе» не в «прививке», а в «принадлежности», так как побег отсекается от дикого дерева, которому он (побег) естественным образом принадлежит, и прививается к садовой оливе, которой он таким

маслина. — *Прим. ред.*

602 Сэнди, Хедлэм. С. 328.

603 Додд. С. 180.

604 Экспозитор. — *The Expositor,* 6th series, vol. XI (Hodder and Stoughton, 1905), pp. 16ff. and 152ff.; Рамсей У. Исследования трудов Павла и другие работы. — W. Ramsay. *Pauline and Other Studies* (1906), pp. 217ff.

605 Там же. С. 24, 34.

же естественным образом не принадлежит[606].

Павел строит свою аллегорию на двух понятиях: «отломиться» и «привиться», желая преподать своим читателям два дополнительных урока. Первый адресован уверовавшим язычникам, которых он предостерегает от обольщения (17–22), а второй — иудеям, которым он обещает возрождение (23–24).

Что касается верующих из язычников, то здесь все предельно ясно: оливковое дерево подрезано и привито. Некоторые ветви срезаны. Это аллегорическое изображение факта отвержения определенной части иудеев. На их место привит дикий побег, то есть определенная часть язычников уверовала и воша в число тех, кто имеет завет с Богом. *Не превозносись пред ветвями...* Это предупреждение, которое Павел обосновывает рядом аргументов. Во–первых, напоминает он, ветви без корня не имеют в себе жизни. *Вспомни, что не ты корень держишь, но корень — тебя* (18). Во–вторых, нужно осознавать, что ты держишься только своей верой. Вы можете воспротивиться, говоря: *ветви отломились, чтобы мне привиться* (19). Формально это так. *Хорошо. Они отломились неверием, а ты держишься верою...* (20). Следовательно, твое положение довольно уязвимо.

В–третьих, *не гордись, но бойся* (20), потому что нельзя забывать, что произошло с неверующим Израилем, по естеству своему принадлежащим оливковому дереву. *Ибо, если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя* (21), не принадлежащего природно.

В–четвертых, вы должны размышлять постоянно о характере Бога. *Итак, видишь благость и строгость Божию: строгость к отпадшим* [иудеям–отступникам], *а благость к тебе, если пребудешь в благости Божией; иначе и ты будешь отсечен* (22). Это не значит, что истинно верующие могут быть отвергнуты, это значит, что истинным детям Божьим свойственны твердость и стойкость (напр.: Евр. 3:14; 1 Ин. 2:19).

Такое назидание избегать бахвальства, причем, подкрепленное столь серьезными аргументами, было необходимоуверошавшим римским язычникам. Дело в том, что хотя иудеи охранялись законом от посягательств язычников, они все же немало страдали от обычного злобного нрава язычников, иногда переходившего во вспышки насилия. Иудеи сопротивлялись ассимиляции с языческой культурой и не желали оставлять или изменять своих традиций, сохраняя «свою исключительность, которая порождала неприязнь язычников, из чего впоследствии возник антисемитизм. Иудеи были мишенью для насмешек, презрения и часто ненависти со стороны язычников, среди которых они жили»[607]. Павел верил, что уверовавшие во Христа римские язычники не станут участвовать в подобных антисемитских выпадах.

Сделав необходимые предостережения уверовавшим язычникам об опасности гордыни и обольщения, Павел спешит ободрить неверующих иудеев. Его довод таков: если привитые ветви могут быть отсечены, то

---

606 Цислер (1989). С. 281.

607 Смолвуд Э. М. Иудеи под римским владычеством от Помпеи до Диоклетиана. — E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian* (Leiden, 1976), pp. 123f.

отсеченные могут снова стать привитыми. Ключевым словом здесь является *упорствовать (epimend),* этот же глагол употреблен в предыдущем стихе 22 и переведен «продолжать быть»[608]. *И если они не станут упорствовать в своем неверии, то будут привиты, потому что Бог может опять привить их* (23)[609]. Более того, свою уверенность в этом Павел иллюстрирует, сравнивая прививку природных и неприродных ветвей: *Ибо, если ты* [уверовавший язычник] *отсечен от дикой по природе оливы и не по природе привился к хорошей оливе, то тем более они* [то есть верующие иудеи] *привьются к своей оливе* (24). Другими словами, «возрождение Израиля не такой сложный процесс, как обращение язычников»[610].

Мы видим, что большая часть «цепочки благословений» вошла в аллегорию оливкового дерева, особенно отвержение иудеев (отсечение природных ветвей), присоединение язычников (дикие черенки привиты), а также ожидаемое возрождение иудеев (природные ветви будут вновь привиты). Однако в ней не нашло отражения то, что через восстановление Изралия в вере благословения язычников умножатся. Главную роль в ней играют предостережение и обетование. Вначале предостережение, ибо поскольку было возможно отсечение природных ветвей, привитые тоже могут быть отсечены (21). Язычники, как и иудеи, тоже могут быть отвергнуты. Здесь нет места самодовольству. Затем обетование: поскольку привиты дикие ветви, то и с природными может быть то же (24). Иудеи, как и язычни ки, могут быть восстановлены. Следовательно, нет основания *для* отчаяния.

в. Божественная тайна (25—32)

Выстроив свою аллегорию, Павел вновь напрямик обращается к читателям, «братьям», видимо, имея в виду иудеев и язычников, ставших членами церкви, намереваясь говорить с ними об их будущем: *Хочу, братья, чтобы вы познали эту тайну, чтобы не впасть вам в самообман...* (25)[611]. Он уже предостерегал их от хвастовства (18) и гордости (20), а теперь предупреждает об опасности самодовольства. «Избегать невежества. чтобы избежать самообмана» — такова основная мысль этого отрывка, ибо Павел знает, что корень самодовольства в невежестве. Именно тогда мы впадаем в искушение гордыней, когда имеем неверное понятие или ложные фантазии о самих себе. И напротив, знание — путь к смирению, ибо смирение — честность, а не лицемерие. Абсолютным антиподом гордости является истина. Если бы иудеи и

---

608 В русском переводе Библии: «пребывать...» Рассуждение автора основано ан английском переводе. — *Прим. пер.*

609 В русском переводе Библии: «Но и те, если не пребудут в неверии, Привьются, потому что Бог силен опять привить их». Рассуждение автора Сновано на английском переводе. — *Прим. пер.*

610 Сэнди, Хедлэм. С. 330.

611 В русском переводе Библии: «Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей, — чтобы вы не мечтали о себе...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

бывшие язычники, члены Римской церкви, смогли верно понять свои взаимоотношения в Божьем замысле, им было бы нечем хвалиться.

Это как раз то, что Павел называет *тайной,* и именно ее, уверен он, они должны знать. Под «тайной» Павел понимает не ту секретную информацию, которая доступна только участникам, но нечто, открывшееся всем и ставшее всеобщим достоянием. Эта «тайна» в первую очередь есть Сам Христос, «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2:2 и дал.; 4:3). И в частности, это также добрая весть о том. что во Христе язычники теперь обрели равные с иудеями права на Божьи обетования и равное с ними членство в Его семье (16:25 и дал.; Еф. 1:9; 3:3 и дал.; Кол. 1:26 и дал.; 3:11). Но теперь Павел, видимо, намерен вникнуть глубже в смысл этой тайны. Она включает в себя три взаимосвязанные истины. Первая заключается в том, что *ожесточение произошло * Израиле отчасти* (256). Это сообщение не новость, так как Павел уже сказал об этом в стихе 7. Как мы уже видели, «ожесточает» Сам Бог (9:18), но это есть не что иное, как Его справедливый суд, когда Он предает людей их же собственному упрямству. «Ожесточение» принимает форму духовной бесчувственности. Именно о таком «покрывале», лежащем на их сердцах и умах, говорит Павел в других Посланиях (2 Кор. 3:14 и дал.; 4:3 и дал.).

Однако Апостол подчеркивает, что это явление имеет, во–первых, частичный характер *(отчасти),* потому что не все израильтяне поражены ожесточением сердец (есть верующий остаток); во–вторых, оно временно *(до времени, пока),* потому что будет продолжаться вплоть до второго этапа осуществления Божьего плана. И Павел расшифровывает: *пока войдет полное число язычников* (25в). Пока Израиль остается в состоянии ожесточения и продолжает отвергать Христа, Благая весть будет проповедоваться по всему миру (ср.: Мк. 13:10; ср.: Откр. 7:9 и дал.) и все ббльшее число язычников будет отзываться на нее. И этот процесс будет продолжаться до тех пор, пока «полное число» или полнота *(pleroma,* то же самое слово было использовано в стихе 12, где говорится об иудеях) язычников не будет достигнута.

Это обусловит переход к третьему этапу: *И так весь Израиль спасется...* (26а). Три ключевых слова в этом предложении («весь», «Израиль» и «спасется») нуждаются в толковании.

Во–первых, какому конкретно *Израилю* предопределено спасение? Кальвин считал, что это обетование относится к Церкви. «Я считаю, что слово «Израиль» имеет широкое значение и объемлет весь народ Божий, так что, когда язычники составят необходимое число и когда возвратятся иудеи, тогда «спасение всего Божьего Израиля, представленного и теми, и другими, завершится...» [612]. Известно, конечно, что в Гал. 6:16 Павел говорит о церкви как об «Израиле Божьем», однако везде в Послании к Римлянам «Израиль» означает этнический или национальный Израиль в противоположность языческим народам. Такое же значение оно имеет в стихе 25, так что вряд ли оно изменилось в следующем за ним стихе 26. Тогда с естественным толкованием слова «тайна» будет следующее: ожесточение Израиля как нации продолжится до тех пор, пока не наступит полнота числа спасенных язычников, и (как явствует) в этот момент ожесточению Израиля придет конец и «весь Израиль спасется».

612 Кальвин. С. 255.

Вряд ли преувеличивал Джон Мюррей, когда сказал: «Экзегетически невозможно никакое иное значение слова «Израиль» в этом стихе, кроме того, которое оно имело здесь на протяжении всей главы»[613].

Во–вторых, слово *весь.* Кого Павел включает в понятие «весь Израиль»? В настоящее время весь Израиль, за исключением верующего остатка, находится в состоянии ожесточения и будет находиться в нем до достижения полного числа обратившихся язычников. В этом случае «весь Израиль», вероятнее всего, подразумевает большую массу еврейского народа, куда входит как ранее ожесточившееся большинство, так и уверовавшее меньшинство. Вряд ли здесь стоит искать буквально каждого отдельного израильтянина. Это слишком современное понимание. «Весь Израиль» — это характерное для иудейской литературы выражение, пишет Ф. Ф. Брюс, и там оно имеет значение не «каждый иудей без исключения», но «Израиль как одно целое»[614].

Третье слово — *спасется.* Какого рода спасение имеется в виду? Здесь нам поможет свидетельство из Писания, представляющее собой коллаж, составленный Павлом из трех текстов, в которых говорится о спасении Божьего народа:

> *Придет от Сиона Избавитель и избавит Иакова от безбожия» (26б)* [615].
> *«И сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их (27).*

Итак, эти стихи позволяют сделать три определенных утверждения. Первое: «И придет Искупитель Сиона» (Ис. 59:20). Оригинальный текст пророка Исайи говорит о первом пришествии Христа. Второе имеет отношение к морали: Он *отвратит нечестие от Иакова.* Очевидно, что это ссылка на Ис. 27:9, где говорится, что вина Иакова будет искуплена и снята с него. Третье: Искупитель установит Божий завет, обещающий прощение грехов (Иер. 31:33 и дал.). Искупитель приведет Свой народ к покаянию, а значит, к прощению в соответствии с обетованиями Божьего завета. Все это ясно свидетельствует, что «спасение» Израиля, о котором молился Павел (10:1) и к которому он поведет свой народ пробуждением в нем зависти и ревности (11:14), спасение, которое уже стало доступно язычникам (11:11; ср.: 1:16) и которое однажды переживет «весь Израиль» (11:26), — это спасение от греха через веру в Христа. Это не спасение Израиля как нации, потому что ничего не сказано здесь ни о политической организации, ни о возврате на свою землю. Нет здесь никакого намека и на какой–либо особый путь к спасению евреев без веры во Христа.

Вполне понятно, почему после жестокого уничтожения евреев они потребовали прекращения христианского миссионерства в их среде, и в рядах христиан в связи с этим возникло замешательство. Обсуждается даже такая точка зрения, что евангелизация евреев — это недопустимая форма антисемитизма. Поэтому некоторые христиане пытаются подвести

---

613 Мюррей. Т. 2. С. 96.

614 Брюс. С. 209.

615 В русском переводе Библии: «…приидет от Сиона Избавитель и отвратит нечестие от Иакова…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

теологический фундамент под необходимость оставить евреев наедине с их иудаизмом. При этом они напоминают о том, что Бог заключил с Авраамом «вечный завет», который имеет силу и в настоящее время, и, значит. Бог дает спасение еврейскому народу через их собственный завет, минуя веру в Иисуса. Такая концепция называется «теологией двух заветов». Одним из первых богословов, принявших ее, был епископ Кристер Стендаль [616]. Он считал, что существуют два различных «пути» к спасению: христианский путь — для верующего иудейского остатка и уверовавших язычников — и путь исторического Израиля, полагающегося на Божий завет, заключенный с ними. Несомненно, прав профессор Данн, назвавший это «ложной и совершенно ненужной антитезой»[617].

Несомненно, что глава 11 Послания к Римлянам противостоит упомянутой выше концепции, потому что исходит из аллегории оливкового дерева, а дерево, как явствует из контекста, только одно, и ему принадлежат как верующие иудеи, так и уверовавшие язычники. Опять же, иудеи *привьются, если не пребудут в неверии* (23). Следовательно, вера в Христа очень важна для них. Неизвестно, прав ли доктор Том Райт, отрицая теорию «крупномасштабного, в последнюю минуту совершающегося спасения этнических иудеев»[618], однако его мнение по поводу современного евангелизма (повторение слов «ныне», «теперь» в стихах 30 и 31) кажется довольно разумным: «Павел предвидит большой приток иудеев в церковь по благодати, через веру»[619].

Концепция двузаветной теологии сыграла отрицательную роль, являясь попыткой увековечить разделение между иудеями и язычниками, которое уничтожил Иисус Христос. «Ирония заключается в том, — пишет Том Райт, — что в конце XX века теология, пытаясь избежать антисемитизма, согласилась с такой позицией (неевангелизации иудеев), *...которую Павел охарактеризовал бы как крайне антисемитскую»* [620]. «Совершенно невозможно представить себе церковь любого времени, являющую собой чисто языческое представительство», либо «состоящую исключительно из иудеев»[621].

Вчитываясь в стихи 11—27, можно заметить, что Павел вновь и вновь (четырежды с некоторыми модификациями) прорабатывает цепочку: иудеи — язычники — иудеи — язычники. Во–первых, говоря о богатстве

---

616 Стендаль. С. 4.

617 Данн. Т. 38Б. С. 683. Ср.: Сандерс (1983). С. 194 и дал., 205; Цислер (1989). С. 285. Доступное и разумное обоснование иудейского евангелизма см. в: Уиллоубанкская декларация по христианскому евангелизму и еврейской нации. — *The Willowbank Declaration on the Christian Gospel and the Jewish People* (World Evangelical Fellowship, 1989).

618 Райт. С. 233.

619 Там же. С. 249.

620 Там же. С. 253.

621 Там же. С. 249.

будущих благословений в стихах 11–12, он мысленно продвигается от отступничества Израиля к спасению язычников, от иудейской зависти к их полноте и «богатству» благословений для язычников. Во–вторых, говоря о своем служении (13–16), он свидетельствует об отвержении Израиля, примирении мира, принятии Израиля и «жизни из мертвых». В–третьих, в аллегории оливкового дерева (17—24) (отсечение природных ветвей с последующим привитием диких побегов) явственно указана перспектива возвращения природных ветвей на дерево, а для диких ветвей — перспектива пребывания в Божьей милости. В–четвертых, в своих рассуждениях о Божественной тайне (25–26) Павел прослеживает путь от частичного, временного ожесточения Израиля к полноте числа язычников и спасению всего Израиля. Однако ничего не сказано здесь о величайшем финальном благословении всему миру.

В заключительной части главы 11 (28–32), помимо хвалебного гимна (33—36), содержатся два существенных момента, преподанных с необычайным изяществом и мастерством. Оба сосредоточены на все еще пребывающем в неверии Израиле *{они),* но в связи с уверовавшими язычниками *(вы);* оба говорят о настоящей реальности (иудейское неверие) и оба разъясняют, почему можно быть уверенным в том, что Бог не отверг Свой народ (1—2) и не позволил им полностью отпасть (11). На чем же основана эта уверенность? Ответ известен: на Божьем выборе (28—29) и Божьей милости (30—32).

Во–первых, Божий выбор непреложен. *В отношении к благовест ию, они враги ради вас; а в отношении к избранию, возлюбленные Божий ради отцев* (28). *Ибо дары и призвание Божие непреложны* (29).

Имеются два противоположных подхода к оценке роли израильского народа, и смысл этой антитезы заключен в словах *они враги* и они *возлюбленные.* И поскольку «возлюбленные» — грамматически имеет пассивное значение, то и «враги» соответственно тоже. Это значит, что Бог враждебен им в том смысле, что они находятся под Его осуждением, и стих 28 действительно утверждает, что они являются объектами. Божьей любви и гнева одновременно. В этом же стихе для лучшего понимания приводится также противопоставление еще двух моментов: «они» (неверующие иудеи) и «вы» (уверовавшие язычники). Они — враги Благой вести из–за вас, но в то же время они — избранники Божьи и возлюбленные из–за патриархов. Эта истина нуждается в разъяснении.

С одной стороны, иудеи не только отвергли Евангелие, они активно противодействуют его распространению, чтобы помешать вам, язычникам, услышать его. Следовательно, по отношению к Благой вести и ради вас (потому что Богу угодно, чтобы вы услышали ее и уверовали) Он враждебен им. Но с другой стороны, иудеи — избранный, особый народ Бога, они — потомки знаменитых патриархов, с которыми был заключен завет и которые получили Божьи обетования. Следовательно, благодаря Божьему избранию и ради патриархов (потому что Бог верен Своему завету и обетованиям), Он любит их и намерен привести их к спасению. Дело в том, что Бог никогда не отбирает Свой дар и не аннулирует Свой призыв (29). Оба *непреложны.* Его дары — это привилегии, дарованные Им Израилю; они перечислены в 9:4—5. В отношении Его призыва сказано, что «Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться. Он ли скажет, и не сделает? будет говорить, и не исполнит?» (Чис. 23:19). Только опираясь на эту неколебимую верность Бога Своему слову, мы можем быть уверены в будущем восстановлении Израиля.

Другим основанием нашей уверенности в том, что у Бога есть будущее для Его народа, является Его милосердие, и это милосердие даруется непокорным. *Как и вы некогда были непослушны Богу, а ныне помилованы, по непослушанию их* (30), *так и они теперь непослушны для помилования вас, чтобы и сами они были помилованы* (31).

Эти тщательно выстроенные заявления отмечены скорее параллелизмом, чем контрастом. Здесь говорится, что человеческое непослушание и Божественное милосердие действуют и в среде язычников, и в среде иудеев, однако имеется одно четкое различие между ними, состоящее в том, что Бог уже явил Свою милость к непокорным, но раскаявшимся язычникам. С другой стороны, явление Его милости непокорному Израилю — дело будущего. Следует отметить также разнообразие причин явления Божьего милосердия, которые передаются в греческом тексте простым дательным падежом. Так, вы получили милость *их непослушанием* (30), а они получат ее *данной вам милостью* (31). Обобщая, скажем, что по причине непокорности Израиля непослушные язычники обрели милость от Бога; по причине этого милосердия к непослушным язычникам непокорные иудеи получат его также. Мы вновь выходим на ту же «цепочку благословений», потому что непокорность Израиля дала толчок явлению милости к язычникам, а это в свою очередь приведет к благословению Израиля Божьей милостью.

Стих 32 подводит черту под рассуждениями Апостола, тем самым подводя и к раскрытию Божьего всеобъемлющего замысла и плана. *Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать.* Непослушание — это подобие темницы, куда Бог заключил все человеческие существа, чтобы «у них не было оттуда другого выхода, кроме спасающего Божьего милосердия» [622]. В этом заключается основная мысль настоящего Послания. В первых трех главах Павел показал, что все люди грешны, виноваты и не имеют извинения; начиная с 3:21, он рассуждает о пути спасения по благодати через веру в Христа. Подобные мысли мы встречаем в Послании к Галатам: «Писание говорит, что весь мир в плену у греха»[623]. Мы заключены были под стражею закона до того времени, как надлежало открыться вере. Итак, закон «был уполномочен [ПНВ, «был нашим опекуном»] привести нас ко Христу…»[624] (Гал. 3:22 и дал.).

Итак, человеческое непослушание есть плен, из которого нас освобождает Божье милосердие. Но кто те «все», кои связаны непослушанием, и те «все», кому предстоит быть помилованными (32)? Некоторые исследователи, размышляя над этим стихом, впадают в иллюзию универсалистского толка. И действительно, в отрыве от контекста Послания к Римлянам этот стих может произвести впечатление обещания всеобщего спасения в конце истории. Однако настоящее Послание Павла не оставляет места для такой интерпретации, потому что

---

622 Крэнфилд. Т. 2. С. 587.

623 В русском переводе Библии: «…Писание всех заключило под грехом…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

624 В русском переводе Библии: «…закон был для нас детоводителем ко Христу…» Рассуждение автора основано ан английском переводе. — *Прим. пер.*

в нем Апостол заявляет, что придет «день гнева от Бога» (2:5), в который некоторые получат «ярость и гнев», «скорбь и тесноту» (2:8 и дал.). Какова же альтернатива этому? Нужно отметить, что в обеих частях стиха 32, где говорится о тех, кого Бог заключил в непослушание, и о тех, кого Он помилует, Павел употребляет не просто сочетание «все люди» или «все», но «те все» *(touspantas).* И это уточнение относится к обеим группам, которые противопоставляются на протяжении всей главы и особенно в стихах 28 и 31, где «они» и «вы» есть иудеи и язычники Павел решительно доказывал, что нет различия между иудеями и язычниками ни в отношении греховности (3:9, 22), ни в отношении спасения (10:12). Нет этого различия теперь, поскольку они находятся вместе в плену своего непослушания, вместе же они и возрадуются свободе через Божье милосердие. Более того, он предсказал будущую «полноту» как Израиля (12), так и язычников (25). И только когда придет время и эти две «полноты» сольются в одно, тогда выйдет на сцену новое человеческое общество, состоящее из огромного числа искупленных людей, великое множество народа из всех национальностей, которое невозможно будет сосчитать (Откр. 7:9). Это будут «те многие», которые прежде были в Адаме, а сейчас во Христе, которые радуются в Его изливающейся через край благодати и царствуют с Ним в жизни (5:12 и дал.). Завершение Божьего замысла— это Его будущая «милость, милость безусловная и безграничная»[625], милость на «всех них», то есть «на всех без различия, а не на всех без исключения»[626].

11:33–35
15. Хвалебный гимн Богу (Доксология)

На протяжении одиннадцати глав Павел проводил аналитический разбор Благой вести. Шаг за шагом он демонстрировал, каким образом Бог открывает Свой путь приближения к Себе грешников, как Христос умер из–за наших грехов и был воскрешен из мертвых ради нашего оправдания, как мы объединились с Ним в Его смерти и воскресении, что христианская жизнь проходит не под законом, а под руководством Святого Духа, как Бог планирует использовать полноту Израиля и язычников для создания нового сообщества Своих людей. Горизонты Павла широки. Его видение вмещает в себя время, вечность, историю и эсхатологию, оправдание, освящение и прославление. И здесь он делает остановку, чтобы передохнуть. Довольно анализов, аргументов — они должны уступить место прославлению. «Подобно путнику, достигшему вершины Альп, — писал Ф. Л. Годет, — Апостол оборачивается и созерцает пройденный путь. Бездна зияет у его ног, но сквозь нее пробиваются волны света, и повсюду, куда достигает его взгляд, перед ним простираются величественные горизонты» [627]. И прежде чем перейти

625 Крэнфилд. Т. 2. С. 587.

626 Брюс. С. 211.

627 Годет. С. 416.

к анализу практического применения благовестил, Павел падает на колени перед Богом и возносит Ему хвалу (33—36).

И хотя поклонение его, будучи неразрывно связанным с образами Писания, наполнено старозаветной фразеологией, тем не менее все оно пронизано смиренным благоговением и осознанием своей полной зависимости.

Он начинает с *изумленного возгласа: О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!(33).* Возможно двоякое толкование этого предложения. Первое: Павел относит свое восклицание к одной истине — мудрости и знаниям Бога — и прославляет их необозримые богатства (НМВ: «глубины богатств мудрости и знаний Бога»). Второе: Павел свидетельствует здесь о двух истинах — богатствах Бога, с одной стороны, и Его мудрости и знаниях, с другой — и прославляет обе (ПНВ: «глубины богатств *и* мудрости, и знаний Бога»). О правильности второй точки зрения (то есть восхваления богатства и мудрости Божьих) свидетельствует следующее параллельное место, в котором Павел говорит как о непостижимости «судов»[628]. Его (того, что Он решает и постановляет), так и о недоступности нашему разуму «путей» Его (что Он делает, куда Он направляется). И это разграничение — Его богатство и Его мудрость (33а), Его суды и Его пути (33б), Его откровения (34) и Его дары (35) — сохраняется на протяжении всего заключительного отрывка.

Павел уже говорил о богатствах Бога: «богатство благости, кротости и долготерпения» (2:4), «богатство славы» (9:23), богатства, которые Господь Иисус бескорыстно дарует всем призывающим Его (10:12). В других Посланиях он говорит о Его «богатстве милостью» (Еф. 2:4; ср.: 1:7) и о «неисследимом богатстве» Христа (Еф. 3:8; 3:16. Ср. также: 2 Кор. 8:9; Флп. 4:19). Смысловой доминантой во всех этих изречениях Апостола Павла является то, что спасение — это часть Божьих богатств, преподносимая как дар; оно невероятно обогащает всех, кто принимает его.

Далее речь идет о мудрости Бога, сокрытой в Иисусе (Кол. 2:2 и дал.), проявившейся в Его Кресте (хотя, с человеческой точки, зрения это безумие) (1 Кор. 1:18 и дал.) и реализуемой в Божьем плане спасения (Еф. 1:8; 3:10). Таким образом, если дело спасения рождено мудростью Божьей, то даруется оно по богатству Его. Более того, богатство и мудрость Бога не только бездонны, они на самом деле непостижимы (33б). Решения, которые Он принимает, невозможно постичь; пути, которыми Он действует, недосягаемы. Данное место в Новом Завете есть не что иное, как прямая аналогия с Ис. 55:8 и далее, где Бог говорит о том, что Его мысли неизмеримо выше наших, а Его пути — не наши пути. Ну конечно! Можем ли мы, тленные и падшие творения, воображать себя способными проникнуть в бесконечный разум Бога? Его разум (о чем Он размышляет) и Его деятельность (как Он поступает) абсолютно недоступны нам (о непостижимости Божьего разума и Его тайн см., напр.: Иов. 5:9; 11:7; Пс. 138:6; Ис. 40:28).

Далее Павел задает один, а точнее два *риторических вопроса.* За двумя восклицательными предложениями стиха 33 («О, бездна!..» и «Как

---

628 В русском переводе Библии: «судеб». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

непостижимы!..») следуют два вопросительных стиха 34 и 35 («кто познал?..» и «кто дал?..») (34):

Ибо кто познал ум Господень?
Или кто был советником Ему?» (Ис. 40:13) (35).
«Или кто дал Ему наперед, чтобы Он
должен был воздать? (Иов. 35:7 — 41:11).

Как видно из этих двух ветхозаветных текстов, цитируемых Павлом, совершенно нелепо всякое притязание на то, что мы можем поучать Бога или способны что–либо дать Ему. Смехотворны наши попытки познать Его разум (ведь мысли Его непостижимы для нас) или давать наши рекомендации. Точно так же абсурдно (потому что Его пути неисследимы) воображать, что мы, предложив Богу пару своих даров, можем включить Его в список наших должников. Конечно же, нет.

Не мы советники Богу, но Он — нам. Не мы Его кредиторы, но Он — наш. Мы находимся в полной зависимости от Него, ибо только Он может научить и спасти нас. По Его милости получаем мы откровения и искупление. Всякая попытка поменяться ролями с Богом была бы попыткой свержения Творца с Его трона и обожествления себя. Итак, ответ на оба вопроса в стихах 34—35 один: никто!

В–третьих, Павел делает *теологическое заявление: Ибо все из Него, Им и к Нему* (36а). Вот в чем причина нашей человеческой зависимости от Бога. «Все» обычно связывают с материальными творениями. Вполне возможно, что здесь Павел имеет в виду также и новое творение — нарождающийся новый многонациональный Божий народ. Если мы задаем вопрос о том, *откуда* все произошло изначально, ответ один: от Бога.

Если мы спрашиваем, *как* все возникло и существует доныне, ответ один: Богом. Если мы спросим, *почему* все образовалось и куда все идет, нашим ответом будет: для Бога и к Богу. Эти три предлога *(ек* — «из» или «от»; *dia* — «через»; *eis* — «для» или «к») свидетельствуют, что Бог есть Творец, руководитель и наследник всего, источник, средство и цель всего. Он есть Альфа и Омега (Отк. 1:8; 21:6; 22:13) и Он есть все, что между ними.

И наконец, Павел завершает главу *финальным посвящением: Ему слава во веки/Аминь* (366). Слава принадлежит только Ему именно потому, что все от Него и все Им. Именно это так жалит человеческую гордость. Наша гордость ведет себя так, будто мы и есть Бог Всемогущий; мы так по–хозяйски расположились на земле, как будто мы ее владельцы; мы отрицаем нашу зависимость от Бога (будто и в самом деле все сущее зависит от нас), чтобы в своем высокомерии присвоить себе славу, которая принадлежит Ему одному.

Чрезвычайно важно осознать, что теология (наша вера в Бога) и доксология (наше поклонение Богу) никогда не должны расходиться, в чем нас наставляют главы 1–11 Послания к Римлянам. С одной стороны, доксология невозможна без теологии. Нельзя прославлять Бога, Которого не знаешь. Всякое истинное поклонение — это реакция, следующая за откровением Богом Самого Себя во Христе и в Писании; истинное поклонение рождается вследствие нашего размышления над тем, Кто Он

и что Он совершил. Только осознание тех величественных истин, о которых идет речь в главах 1–11, способно дать импульс такому непроизвольному всплеску благоговения и хвалы, какое испытал сам Апостол. Желание прославлять Бога порождается, питается и вдохновляется проникновением в Его истины. Поклонение без теологии обречено на вырождение в идолопоклонство. Поэтому неоспоримо то важное место, которое Священное Писание должно занимать как в публичном прославлении, так и в личном общении с Богом. Только Слово Божье возбуждает желание славить Его.

С другой стороны, нет теологии без доксологии. Есть что–то крайне отрицательное в чисто академическом интересе к Богу. Бог не объект холодного, критического, отвлеченного науного исследования или оценки. Нет, истинное приближение к Богу через познание непременно приводит к поклонению, что и произошло с Павлом. Пасть ниц в священном благоговении — вот как нам должно пребывать пред Ним.

Если я не ошибаюсь, епископ Хэндли Моул сказал в конце прошлого века, что нам следует «одинаково остерегаться как теологии без поклонения, так и поклонения, лишенного теологического основания».

16. Манифест евангелизма

«Как прекрасны ноги благовествующих… благое!»
(10:15; см.: Ис. 52:7)

Твердо обосновав истину, что у Бога запланировано будущее и для иудеев, и для язычников и что их «полнота» станет результатом евангелизации, Павел делает о ней (евангелизации) логически очень сильное и убедительное заявление (10:14 и дал.), после чего рассуждает о распространении Благой вести вообще. Взяв за основу эти главы, можно обобщить учение Павла о евангелизме, придав ему форму манифеста, состоящего из восьми пунктов.

1. Необходимость евангелизма: евангелизм необходим, потому что люди пребывают в погибели до тех пор, пока не услышат и не примут Благую весть.

Без признания всей серьезности человеческой ситуации евангелизм немыслим. Все люди в глазах Бога грешны, виновны и не имеют оправдания. Если они хотят спастись, они должны призвать имя Господа (10:13), но чтобы это сделать, они должны иметь возможность слышать Благую весть (10:14 и дал.).

2. Масштаб евангелизма: все человечество должно иметь возможность слышать Благую весть.

Как небеса провозглашают славу Божью по всей земле (10:18), так и христиане должны нести свидетельство о Его благодати всему миру. Все народы должны услышать Евангелие (1:5; 16:26). Но и Израиль тоже, ибо ни его уникальное привилегированное положение (9:4 и дал.), ни его религиозное рвение (10:2) не могут заменить собой веру в Иисуса (11:23). Итак, нет различий между иудеями и язычниками ни в отношении греха (3:22 и дал.), ни в отношении пути спасения, потому что один и тот же Господь Иисус «богат» благословить «всех призывающих Его» (10:12). Не может быть и речи об альтернативном пути спасения ни для иудеев, ни для язычников.

3. Побудительный мотив евангелизма: он порожден любовью и желанием сердца.

Будучи евреем–патриотом, Павел не проявляет никаких признаков нетерпения или злобы по поводу того, что его соотечественники отвергли своего Мессию. Как сказал доктор Ллойд–Джонс, у Павла «нет ни малейшего признака досады, ни тени презрительного отношения к ним. Он их не списывает со счетов, не выносит им приговор, не нападает на них, даже не испытывает раздражения» [629]. Вместо этого в сердце его боль за их добровольное отлучение (9:1 и дал.) и страстная надежда на их спасение (10:11). Он даже согласен сам погибнуть, если бы это могло помочь им. Если евангелизм не вдохновлен такой любовью, он лишен истинности.

4. Природа евангелизма: евангелизм делится с другими людьми вестью о распятом и воскресшем Христе.

Евангелизм подразумевает распространение Евангелия. Следовательно, нельзя понять первое, не прояснив суть второго. В 9:30 — 10:13 Павел указывает ложные и истинные пути спасения, и мы сделаем то же самое. А если конкретно, нам необходимо сосредоточиться на Христе и доступности Его, так как Он уже пришел, умер и воскрес и вполне доступен искренней вере (10:6 и дал.).

5. Логика евангелизма: евангелизм нуждается в евангелистах.

Нет иного пути к спасению, кроме призывания имени Христа; нет призывания имени Его без веры в то, что оно означает; нет веры во Христа без слышания Его; нет слышания Его без проповеди Евангелия; нет проповеди без проповедующих; и нет проповедующих, если они не посланы (10:13 и дал.)-Хотя все последователи Христа должны делиться Благой вестью с миром, но дар благовествования Он все же дает некоторым, и таких людей церковь должна торжественно уполномочить на проповедь.

6. Последствия евангелизма: евангелизм приносит верующим такие благословения, что это вызывает зависть других.

Трижды в этих главах Павел использует один и тот же греческий глагол *parazeloo — «* вызывать зависть» (10:19; 11:11,14). Зависть — это желание обладать тем, чем обладают другие. Если это «что–то» — спасение, то понятно, что люди «завидуют» именно тем, кто получил спасение, то есть желают иметь его. Многие обратились через «зависть». Одним из них был Роберт Робинсон, позднее ставший баптистским священником, христианским писателем и автором гимнов. В 1752 году в возрасте 17 лет он отправился послушать проповедь Джорджа Уайтфельда в Лондон и обратился. Он писал Уайтфельду: «Я пошел туда, жалея бедных, заблуждающихся методистов, но я вышел оттуда, завидуя их счастью»[630].

7. Надежда евангелизма: евангелизм имеет надежду на успех, только если он основан на воле Бога.

Избрание Божье и евангелизм неразделимы. Те же главы, которые содержат учение об избранничестве, содержат и ясные свидетельства

---

629 Ллойд–Джонс. Т. 9. С. 33.

630 Хьюз У. Грэм. Горящие свободой. — Graham W. Hughes, *With Freedom Fired* (Carey Kingsgate Press, 1955), pp. 10–12.

необходимости как молитвенного евангелизма (ходатайства о спасении, 10:1), так и проповедующего (сообщения другим людям Благой вести, 10:14 и дал.). Наша обязанность — заботиться о том, чтобы благовестие охватило весь мир, чтобы каждый человек смог услышать и отозваться. Потому что Слово Бога есть установленный Им Самим путь к пробуждению веры (10:17, НАБ) и, следовательно, к спасению уверовавших (напр.: 1 Кор. 1:21). Это не значит, что отзовутся все. И Бог Сам знает, как это больно и унизительно для Него — терпеливо протягивать руки Свои к непокорным и упрямым людям (10:21). В итоге скажем, что «суверенность Бога в Его благодати — это единственное, что придает евангелизму цель и смысл»[631].

8. Цель евангелизма: евангелизм вводит обращенных людей в состав Божьего народа, нем умножает славу Бога.

Евангелизм — не самоцель. Он объединяет нас с Божьим народом. К единому Божьему оливковому дереву прививаются уверовавшие язычники, а также возвращаются на свое природное место верующие иудеи, и, таким образом, оказывается, что мы разделяем друг с другом одно историческое бытие (возвращаясь к Аврааму) и одно географическое местоположение (весь мир). В результате мы разделяем общую радость в преемственности и солидарности Божьего народа.

Но главная цель евангелизма — прославление Бога. В благовествовании открывается Его сила, провозглашается Его имя, демонстрируются богатства Его славы и Его милосердие (9:17, 22 и дал.; 11:30 и дал.). Здесь нет места превозношению над другими; есть только смиренное, благодарное и изумленное благоговение. Слава Ему вовеки! Аминь.

Г. Воля Бога: изменение взаимоотношений

Послание к Римлянам 12:1 — 15:13

Одной из примечательных особенностей учения Павла является то, что он постоянно сочетает доктрину с долгом, веру с образом действий. Как следствие, в главе 12 Послания к Римлянам, как и в некоторых других своих Посланиях, он обращается от описания к назиданию, от благовестия к ежедневной жизни христианина, или, по словам Андерса Найгрена, от утверждения «тот, кто оправдан верою...» совершается переход к выводу, вытекающему из него: «...жив будет». Кроме того, Павел обращает внимание своего читателя не только на индивидуальную или личную этику. Основная его цель — показать, что собой представляет новое сообщество людей, которому Иисус положил начало Своею смертью и воскресением.

Прежде чем перейти к частностям, нужно прокомментировать два основных направления, на которых Апостол ведет свое научение в Рим. 12–15. Во–первых, он не разделяет веру и поведение, настаивая как на

---

631 Пакер Дж. И. Указ. соч. — J. 1. Packer, *op. cit.* См. также: Купер Р. Б. Бог— центр евангелизма. — R. B. Kuiper, *God–Centred Evangelism* (Banner of Truth, 1961).

практическом применении своей теологии, так и на теологических основах предлагаемых им этических норм. Несмотря на то что даже новички во Христе «мертвы для греха, но живы для Бога» (6:11), святость по своей природе не появляется автоматически, не является она и неизбежной. Напротив, о даровании благочестивого поведения необходимо просить в молитве, объясняя причины.

Так в главе 12 нас молят предоставить тела наши Богу по милосердию Божьему (1), просят служить друг другу, потому что мы есть одно тело во Христе (5), не мстить, потому что возмездие принадлежит Богу (19). В главе 13 мы научаемся подчиняться государству, потому что государственные власти поставлены Богом осуществлять Его волю (1 и дал.), любить ближнего (тем самым исполняя закон), потому что приближается день возвращения Господа Христа (10 и дал.). В главе 14, о которой детально будет сказано ниже, мы назидаемся не делать никакого зла своим братьям и сестрам, потому что Христос умер и ради спасения их тоже (15), воскрес, чтобы стать их Господом (9 и дал.), и вернется, чтобы совершить суд над нами (11 и дал.). Как замечательно убеждаться в том, что великие доктрины о Кресте, Воскресении и втором пришествии чудесным образом находят себе место в практическом служении, в ежедневном христианском поведении.

Другая поразительная особенность этического учения Апостола Павла, изложенного в главах 12–15, заключается в том, что он неоднократно (прямо или косвенно) ссылается на учение Иисуса[632].

Ниже приводится таблица, которая иллюстрирует основные соответствия.

Павел	Иисус
«Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте» (12:14).	«Благословляйте проклинающих вас…» (Лк. 6:28).
«Никому не воздавайте злом за зло…» (12:17).	«…не противься злому» (Мф. 5:39).
«…будьте в мире со всеми людьми» (12:18; ср.: 14:19).	«Блаженны миротворцы» (Мф. 5:9). «…мир имейте между собой» (Мк. 9:50).
«…если враг твой голоден, накорми его…» (12:20)	«…любите врагов ваших,благотворите ненавидящим вас» (Лк. 6:27; ср.: стих 35 и Мф. 5:44).

632 Доктор Томсон Майкл делает разграничение между (а) «цитатой», приводимой Павлом в качестве точно переданной фразы; (б) «ссылкой», нацеленной на то, чтобы напомнить читателям об известной им традиции, и (в) «реминисценцией», которая непроизвольно, без особых намерений со стороны Павла, приводит на память читателям параллельное место из учения Иисуса (Томсон. С. 29 и дал.). Доктор Томсон делает вывод, что в Рим. 12:1 — 15:13 цитаты отсутствуют, есть «только одна ссылка» (12:146) и «три очевидных реминисценции», наряду с рядом других, весьма схожих (с. 237). Далее, присутствие последних «позволяет сделать решительный вывод о том, что учение Господа существеннейшим образом повлияло на Павла» (с. 238), а еще больше — совершенное Им.

«…отдавайте всякому должное: кому пбдать, пбдать…»	«…позволительно ли давать пбдать кесарю или нет?…» «…отдавайте кесарево кесарю, а Божие — Богу» (Мк. 12:14, 17).
(13:7).	
«Любите друг друга» (13:8). (Рассужд. авт. основ, на англ. пер. Библии).	«…любите друг друга» (Ин. 13:34 и дал.), «…возлюби Господа Бога твоего… возлюби ближнего твоего, как самого себя. На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:37 и дал.).
«…любящий другого исполнил закон» (13:8).	
«.. .заповеди… заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как себя» (13:9)	«…во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» Мф. 7:12).
«Понимайте свое время…» (13:11)[633].	«Как же так, что не умеете понимать свое время?» (Лк. 12:56) [634]
«…наступил уже час пробудиться нам от сна. Ибо ныне ближе к нам спасение…» (13:116, в).	«…чтобы, пришед внезапно, не нашел вас спящими» (Мк. 13:36). «…приближается избавление ваше» (Лк. 21:28).
«А ты что осуждаешь брата твоего? …Не станем же более судить друг друга…» (14:10, 13).	«Не судите, да не судимы будете…» (Мф. 7:1).
«Итак каждый из нас за себя даст отчет Богу» (14:12).	«…люди… дадут… ответ в день суда…» (Мф. 12:36).
«…судите о том, как бы не подавать брату случая к преткновению или соблазну» (14:13).	«Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам» (Мф. 18:7).
«Нет пищи нечистой… Всякая пища чистая» (14:14, 20)[635].	«Не то, что входит в уста, оскверняет человека» (Мф. 15:11). «Сказав так, Иисус объявил всю пищу чистой» (Мк. 7:19)[636].
«Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность…» (14:17).	«…не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить… Ищите же прежде Царства Божия и правды

633 В русском переводе Библии: «Так поступайте, зная время…»

634 В русском переводе Библии: «…как же времени сего не узнаете?»

635 В русском переводе Библии: «…нет ничего в себе самом нечистого». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

636 В русском переводе Библии: «Потому что не в сердце его входит, а в чрево, и выходит вон, чем очищается всякая пища…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.).*

	Его…» (Мф. 6:25, 33).

Обратившись теперь от этих двух основополагающих линий учения Павла к частным аспектам, убедимся, что он фокусирует внимание на наших взаимоотношениях, причем, начинает с наших взаимоотношений с Богом.

12:1–2
17.Наши взаимоотношения с Богом: освященные тела и обновленные умы

Итак, умоляю вас, братия, — начинает Павел, используя глагол *parakaleo,* передающий сочетание мольбы и назидания. Затем он уточняет категорию людей, к которой обращает свой призыв, основание, на котором он строит его, и составляющие его компоненты.

Люди, к которым апеллирует Апостол, названы *братьями* (1), и в сознательном выборе им этого слова не приходится сомневаться. Все рассуждения Павла в предыдущих главах ясно отражают напряженные отношения иудеев и язычников в тогдашней Римской церкви; главы 9–11 посвящены анализу роли Израиля и других наций в реализации исторического плана Бога. Павел вновь вернется к этой проблеме в главах 14 — 15, пока же различия между природными и привитыми ветвями оливкового дерева отходят на второй план. Все верующие, независимо от их этнической принадлежности, — братья и сестры в одной интернациональной Божьей семье, и поэтому все имеют одно призвание — быть святым, посвященным, смиренным, любящим и сознательным народом, принадлежащим Богу.

Во–вторых, важным фактором является присутствие в первом стихе слова *итак* и выражения *милосердием Божиим* (буквально «милостями», множественное число, ПНВ) с древнееврейским словом, которым было принято обозначать многочисленные и разнообразные проявления Божьего милосердия. На протяжении одиннадцати глав Павел разворачивал картину милостей Бога. Действительно, Благая весть — это исключительная Божья милость не имеющим извинения и не заслуживающим милости грешникам, явленная в предании Им Своего Сына на смерть (ради них и в оправдание их по их вере), в ниспослании к ним Духа, дарующего им жизнь, и в их усыновлении Отцом Небесным. Надо сказать, что «милость» является «ключевым словом» в главах 9 — 11[637]. Поскольку спасение зависит «не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (9:16), а цель Его — «явить богатство славы Своей над сосудами милосердия» (9:23). Далее, поскольку непокорные язычники «ныне помилованы», то и непокорный Израиль теперь будет «помилован» (11:30 и дал.). «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (11:32).

Начиная главу 12, Павел вновь уповает на «милосердие Божие» (1а), делая его основанием своего этического учения. Он знает — в этом немаловажен его личный опыт — что самым действенным стимулом к

---

637 Крэнфилд Т. 2. С. 448. Правда, «милость» в 12:1 — перевод греческого oiktirmos, в 9:16, 23 и 11:30 и далее — eleos (или родственного ему глагола). Но, хотя слова разные, значения их идентичны. — *Прим. пер.*

святой жизни является созерцание Божьих милостей. Ф. Ф. Брюс писал: «Как хорошо сказал Томас Эрскин из Линлатена, «религия Нового Завета — благодать, а этика — благодарность». Не случайно в греческом языке одно существительное *(chads)* обозначает и «благодать», и «благодарность» [638]. Божья благодать ни в малейшей степени не поощряет грех и не смотрит на него сквозь пальцы, напротив, она есть главный импульс и фундамент, на котором строится праведная жизнь.

В–третьих, раздумывая над целями и причинами обращения Павла, мы не можем не заметить его двойственной направленности. Оно касается нашего тела и нашего разума, предоставления наших тел Богу и нашего преобразования вследствие обновления наших умов.

Вначале наши тела. *Умоляю вас,* — пишет Павел, — *представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную — для духовного поклонения* (16)[639]. Используя тематику жертвоприношения (в этом предложении пять более или менее специальных слов–терминов), Павел рисует здесь символическую картину. Мы как бы предстаем здесь священниками, которые в порыве благодарности Богу за Его милость *представляют* свои тела в качестве живых жертв. Эти жертвы, как явствует из текста, *святы* и *благоугодны Богу* (что обозначает физическую непорочность и отсутствие дефектов) а также источают приятное благоухание (ср.: Лев, 1:3, 9). и в данном контексте все это эквиваленты определенных моральных качеств. Такой жертвой является наше «духовное поклонение»[640]. Слово *logikos* (переведенное как «духовный») может также переводиться «разумный» (АВ) или «рациональный». Если признать первый вариант перевода верным, тогда принесение себя в жертву Богу является единственно разумным, логичным и уместным откликом на Его самоотверженное милосердие. Если же принять вариант «рациональный», тогда следует согласиться с переводом «поклонение, идущее из разума и сердца» (ПАБ), являющееся духовным, а не церемониальным актом, то есть «разумное поклонение» (ДБФ), в котором максимально участвует наш разум.

Некоторые богословы используют для иллюстрации этой темы великолепную цитату из Эпиктета, философа–стоика первого века: «Если бы я был соловьем, я бы делал все, что положено соловью; если бы я был лебедем, я делал бы все, что положено лебедю. Но я есть *logikos* (то есть разумное существо), следовательно, я должен славить Бога»[641].

Что же собой представляет эта живая жертва, это разумное, духовное поклонение Богу? Оно совершается не в храмовых дворцах и не в церковных зданиях, но скорее в домашней жизни и на рыночных площадях. Это значит представить наши тела Богу. Такое неожиданное

---

638 Брюс. С. 213. Цит. соч.: Эрскин Томас. Письма. — Bruce, p. 213 footnote, quoting Thomas Erskine, *Letters* (1877), p. 16.

639 В русском переводе Библии: «...для разумного служения вашего...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

640 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

641 Эпиктет. Доклады. — Epictetus, *Discourses* I.16.20f, quoted by Cranfield, vol. 2, p. 602,and Dunn, vol. 38B, p. 711.

высказывание о наших телах, похоже, шокировало читателей греческого текста Павла. Воспитанные на идеях Платона, они относились к своим телам как к бремени или обузе. Лозунгом их было изречение *soma sema estin* («тело есть склеп»), а человеческий дух — его пленник, ищущий выхода из своего заключения. И в наше время многие христиане подобным образом воспринимают свои тела.

Традиционно евангельский подход сводился к тому, что мы отдаем Богу наши «сердца», а не наши «тела». Даже некоторые богословы, очевидно, смущенные довольно приземленным подходом Апостола, предложили альтернативный перевод: «представить нас самих Ему» (ПАБ). Но Павел однозначно заявляет, что предложение наших «тел» Богу является нашим «духовным» служением. В этом состоит один из важнейших парадоксов христианского учения. Богу не угодно исключительно внутреннее поклонение, абстрагированное и мистическое; оно должно выражаться также и внешне, в конкретных действиях служения, совершаемых нашими телами. Точнодак же истинно христианское поведение включает в себя, с одной — отрицательной по форме — стороны, «умерщвление» дурных деяний нашего тела (8:13), ас другой — положительной — «предоставление» членов его Богу.

Павел ясно и однозначно показал в 3:13 и далее, что человеческое падение проявляется через наши тела, наши языки, которые обманывают, и наши уста, извергающие яд, наши рты, исполненные проклятий и горечи, через наши ноги, скорые на пролитие крови, и через глаза, отвращающиеся от Бога. И наоборот, христианская святость проявляется в делах, совершаемых телом. Поэтому мы должны предоставлять различные части нашего тела не греху в качестве «орудий неправды», но Богу как «орудия праведности» (6:13,16,19). Только тогда ноги наши будут ходить Его путями, уста наши будут говорить правду и благовествовать истину, наши языки будут исцелять, наши руки будут поднимать упавших и исполнять многочисленные мирские дела, такие, как, например, приготовление пищи, уборка, печатание на машинке, мелкий ремонт вещей; наши руки будут обнимать тех, кто одинок и нелюбим, наши уши будут готовы слышать плач обездоленных, а наши глаза будут в смирении и терпении устремлены к Богу.

Если в первой части призыва Павла речь идет о предоставлении наших тел Богу, то вторая говорит о нашем преобразовании в соответствии с Его волей. *И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная* (2). Именно так Павел понимает христианскую отделенность от мира и призывает Божий народ к святости — призыв, пронизывающий все Священное Писание. К примеру, Божье слово пришло к Израилю через Моисея: «…по делам земли Ханаанской, в которую Я веду вас, не поступайте, и по установлениям их не ходите. Мои законы исполняйте…» (Лев. 18:3; ср.: 4 Цар. 17:15; Иез. 11:12). Другой пример— Нагорная проповедь. Иисус, окруженный ложной набожностью фарисеев и язычников, обращается к Своим ученикам: «Не уподобляйтесь им» (Мф. 6:8). «Мы не должны уподобляться хамелеонам, изменяющим свой цвет в зависимости от окружения» [642].

642 Барклай. С. 157.

И здесь Павел обращается к Божьим детям с тем же призывом не поддаваться конформистскому влиянию господствующей культуры, но преобразовывать себя. Оба глагола являются пассивными императивами настоящего времени и обозначают актуальные в настоящем времени заповеди, коих нам следует придерживаться. Мы должны постоянно отказываться следовать путями этого мира и изменяться, следуя Божьей воле. Дж. Б. Филлипс, например, так ухватил суть этой альтернативы: «Не позволим окружающему миру втиснуть нас в свои шаблоны, но позволим Богу переделывать наши умы».

Похоже, люди от природы имеют склонность к имитации. Нам нужен образец для подражания, а таких образцов два: *мир сей* (буквально «этот век», который проходит) и Божья воля (которая есть *благая, угодная и совершенная).* Поскольку у обоих глаголов основное значение «форма» выражено разными словами *(schema* в глаголе *syschematizomai,* то есть «приспосабливаться»; *morphe* в глаголе *metamorphoo,* то есть «видоизменяться»), то некоторые ранние толкователи утверждали, что *schema* означает «внешний вид», а *morphe — «* внутренняя сущность». Так Сэнди и Хедлэм интерпретировали обращение Павла следующим образом: «Не принимайте внешний и скоротечный образ жизни этого мира, но изменяйте вашу внутреннюю природу»[643]. Поскольку же эти существительные взаимозаменяемы, сейчас «…достигнуто твердое единство во мнении, что оба эти глагола… почти синоминичны»[644].

А вот для правильного понимания сущности процесса преобразования, о котором так убежденно говорит Павел, более важен тот факт, что и Матфей, и Марк употребляют один и тот же глагол *metamorphoo* при описании преображения Иисуса. И хотя оба евангелиста расходятся в описании деталей (Его лицо, Его кожа или Его одежда излучали сияние), все же Марк однозначно заявляет, что Он «преобразился пред ними» (Мк. 9:2). Иисус совершенно изменился. Тело Его стало полупрозрачным, но полное значение этого явления, как сказал Иисус, ученики смогут понять только после Его воскресения (Мк. 9:9). Что же касается изменений, происходящих в людях, рожденных от Бога, о чем свидетельствуют Рим. 12:2 и 2 Кор. 3:18 (единственные места, помимо анализируемых здесь стихов, где также присутствует глагол *metamorphoo),* то они — эти изменения — включают в себя фундаментальное преобразование характера и поведения, отделение себя от стандартов этого мира и соединение с образом Самого Христа.

Две существующие системы ценностей *(мир сей* и *воля Божия)* совершенно несовместимы и даже находятся в прямом столкновении. О чем бы мы ни размышляли — о целях или о смысле жизни, о том, как охватить великое и как реагировать на зло, предаваясь ли мечтам о сексе, о честности, о деньгах, об обществе, о религии или о чем–либо другом — эти две системы ценностей вступают в противоречие и какой бы то ни было компромисс между ними исключен. Неудивительно, что Карл Барт назвал христианскую этику «великим возмутителем» — настолько дерзкий вызов бросает она миру, нарушая его привычно

---

643 Сэнди. Хедлэм. С. 353.

644 Дайн. Т. 38Б. С. 712.

спокойный *status quo* [645].

Как же происходит это преобразование? Павел отвечает: *... Преобразуйтесь обновлением ума вашего...* И это потому, что только обновленный ум способен «испытывать и соглашаться»[646], то есть размышлять над волей Бога, оценивать ее и решить ей подчиниться. И хотя Павел не растолковывает нам здесь, как конкретно происходит обновление нашего ума, мы знаем из других его Посланий, что это происходит посредством взаимного действия Святого Духа и Божьего Слова. Разумеется, возрождение от Святого Духа охватывает каждую сферу нашей человеческой природы, искаженной грехопадением, и одной из них является наш разум (напр.: 1 Кор. 2:14идал.; 2 Кор. 5:17; Еф. 4:20 и дал.; Кол. 3:9 и дал.; Тит. 3:5).

Но помимо Духа необходимо Слово Божье, являющееся «мечом» Святого Духа (Еф. 6:17) и действующее как объективное проявление воли Бога (напр.: 1 Фес. 2:13; 4:1 и дал.; 2 Фес. 2:15; 3:6). Вот этапы нравственного преобразования христианина: вначале обновляется наш ум под действием Слова и Духа Божьего; затем мы начинаем понимать Его волю и желать ее; потом мы переживаем интенсивное преобразование, осуществляемое в нас ею.

Итак, призыв Павла обращен к Божьему народу; он питается непосредственно Божьей милостью и стоит на фундаменте Божьей воли. Единственное, что дает нам силы для представления наших тел на служение Ему и для преобразования нашего внутреннего «я» согласно Его воле, — это упование на Его милосердие. Воля Бога проникает, в частности, во все наши отношения, и, как далее показывает Павел, не только в отношения к Нему (12:1–2), но и к самим себе (12:3–8), друг к другу (12:9–16), к людям, творящим злое, и к нашим врагам (12:17–21), к государству (13:1–7), к закону (13:8–10), к дню возвращения Христа (13:11–14) и к «слабым» членам христианской общины (14:1 — 15:13).

12:3–8
18. Наше отношение к самим себе: трезвая оценка своих духовных даров

Осознание связи между обращением Павла к читателям (1–2) и последующими конкретными назиданиями (3–8) важно для практической жизни христианина. Наш обновленный ум, способный распознавать Божью волю и подчиняться ей, должен активно познавать и нас самих, нашу сущность, и наши дары. Ибо нам необходимо понимать, кто мы есть, иметь четкое, адекватное и, что самое важное, трезвое представление о самих себе. Обновленный ум — это смиренный ум, подобный уму Христа (Флп. 2:5 и дал.).

Наставления Павла, в которых он зовет христиан к здравомыслию, звучат в устах Апостола «необыкновенно торжественно и повелительно»[647]. *По данной мне благодати, всякому из вас говорю...*

---

645 Барт. С. 424 и дал.

646 В русском переводе Библии: «познавать». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

647 Данн. Т. 38Б. С. 720.

(3a). Фраза «Я вам говорю…» напоминает нам излюбленное выражение Иисуса, хотя и лишенное привычного «Аминь» или «Истинно», часто использовавшихся Им. Павел обращается к римлянам (к каждому из них, как он подчеркивает) с заявлением о своей власти как Апостола Христа, ибо именно по «благодати», «данной» ему и вдохновляющей его говорить то, что он говорит, он назначен Апостолом (напр.: 1:5 — «благодать и апостольство», 15:15 и дал.) (1 Кор. 15:9 и дал.; Еф. 3:7 и дал.).

Наставление Павла звучит так: *Не думайте о себе более, нежели должно думать, но думайте с трезвым рассуждением* (3б)[648]. Четырехкратное повторение в греческом предложении глагола *phronein* («думать») оттеняет основную мысль: когда мы думаем о себе, следует избегать как переоценки самих себя, так и (как мог бы добавить Павел) слишком низкой самооценки. Вместо этого, что совершенно положительно, нам следует развивать «трезвое суждение». Как? Прежде всего, опорой на нашу веру и, во–вторых, размышлением о наших дарах.

Предложение *…по мере веры, какую каждому Бог уделил* (3в) обычно считается трудным местом. К. Э. Б. Крэнфилд, с присущей ему основательностью, говорит, что слово «мера» имеет семь значений и всего семьдесят возможных комбинаций! Главный вопрос в том, имеет ли здесь слово *metron* («мера») значение «инструмент для измерения» или «измерение количества чего–либо». Если последняя версия верна, как думают многие, то, следовательно, Бог дает веру в различных количествах различным христианам, и поскольку это Божественное распределение, оно делает нас смиренными. Профессор Крэнфилд, однако, утверждает, что *metron* означает «стандарт, которым мы должны измерять себя», и что дается он всем христианам в одинаковом количестве, ибо это и есть спасающая вера в Христа распятого; он считает, что Благая весть о Кресте, в действительности, — «Сам Христос, в Котором открывается Божий суд и милость». Только эта вера способна научить нас трезво оценивать самих себя[649].

Если Евангелие Бога — самый первый критерий, которым мы должны оценивать самих себя, то второй — это Божий дары. Чтоб яснее выразить эту мысль, Павел проводит аналогию между человеческим телом и христианским сообществом. *Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело* (4) [а считается, что выполнение различных функций необходимо для оздоровления и обогащения целого], *так… во Христе* [через наше соединение с Ним] *мы многие составляем одно тело* (5а). И хоть Павел здесь воздерживается от утверждения, что мы — «тело Христово» (как в 1 Кор. 12:27), тем не менее его слова о том, что мы «одно тело во Христе», имели чрезвычайно важный смысл для многоэтнического христианского сообщества в Риме. В одном теле *каждый член принадлежит всем другим* (5б)[650].

---

648 В русском переводе Библии: «…но думайте скромно, по мере веры…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

649 Крэнфилд. Т. 2. С. 613 и дал.

650 В русском переводе Библии: «…а порознь один для другого члены». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Это значит, что мы зависим друг от друга, и такое христианское содружество обусловлено присутствием в нас разнообразных даров. Используемая здесь метафора человеческого тела, которую он развивает по–разному в разных Посланиях, дает ему возможность поддержать единство церкви, множественность ее членов и разнообразие их даров. И признание Бога подателем этих даров неизбежно, если мы хотим «трезво оценивать» (ПАБ) самих себя.

Мы *имеем различные дарования* (66), продолжает Павел, *по данной нам благодати* (6а). Как Божья благодать сделала Павла Апостолом (3), так же Его благодать *(charts)* несет и раздает различные дары *(charismata)* другим членам тела Христа. Далее Павел называет своим читателям семь даров, к сознательному использованию которых ради общего блага он их призывает. Он делит эти дары на две категории, первая из которых может быть названа «дары речи» (пророчество, научение и ободрение), вторая — «дары служения» (служение, денежные вложения, руководство и благотворительность) (Петр делает подобную же квалификацию: «Говорит ли кто… служит ли кто…» (1 Пет. 4:11).

Первый дар, отмечает Павел, — это пророчество, то есть говорение по духовному вдохновению. В Еф. 2:20 апостолы и пророки названы фундаментом, на котором строится церковь (ср.: Еф. 3:5). Видимо, уподобленные фундаменту пророки — это библейские пророки и те новозаветные авторы, которые были и пророками, и Апостолами, как, например, Павел (1 Кор. 13:2) и Иоанн (Откр. 1:3; 22:7, 18 и дал.). Однако в двух списках *charismata* пророки поставлены на второе место после Апостолов (1 Кор. 12:28; ср.: 14:37; Еф. 4:11), что свидетельствует о меньшей значимости пророческого дара, второстепенного в сравнении с даром библейских пророков. Слова таких пророков должны быть «взвешены»[651] и «испытаны» (1 Кор. 14:29; 1 Фес. 5:19 и дал.; 1 Ин. 4: 1), в то время как Апостолам следовало верить и подчиняться им, и всякие сомнения на их счет исключались (напр.: 2 Фес. 3:6 и дал.). Другой отличительной особенностью было то, что пророки рассуждали о конкретной ситуации, а власть Апостолов была универсальной.

Ходж был несомненно прав, говоря, что «главное отличие» состоит в том, что «вдохновение Апостолов было постов янным», тогда как «вдохновение пророков имело ситуативный и преходящий характер»[652]. Рекомендации Павла по применению пророческого дара должны рассматриваться в свете этих различий: *пусть пророчествует по мере своей веры* (66)[653], Некоторые считают субъективным ограничением, что пророку следует говорить, пока он уверен в своем вдохновении, и что он не должен добавлять никаких слов от себя. Но, скорее всего, оно все–таки объективное. В этом случае нужно заметить, что существительное «вера» имеет определенный артикль, и поэтому перевод должен быть

---

651 В русском переводе Библии: «…а прочие пусть рассуждают». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

652 Ходж. С. 389.

653 В русском переводе Библии: «…пророчествуй по мере веры». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

следующим: «в согласии с верой»[654]. Это значит, что «пророк должен быть уверен, что его пророчества ни в малейшей степени не противоречат христианской вере»[655].

Остальные дары более мирские по своему характеру. *Имеешь ли служение, пребывай в служении, учитель ли, — в учении...* (7). «Служение», в греческом *diakonia,* есть общее для большого множества служений слово, потому что «служения различны, а Господь один и тот же» (1 Кор. 12:5). Чрезвычайно важно то, что в Иерусалиме и служение Апостолов словом, и служение у столов семи верующих назывались *diakonia* (Деян. 6:1 и дал.). Значит, каким бы даром служения ни обладал человек, он должен полностью отдаться ему. Так учителя должны совершенствовать свой дар учительства и свое служение научения. Сегодня этот дар особенно необходим во вселенской Церкви, поскольку сотни тысяч обращенных заполняют церкви, но слишком мало учителей, способных питать их, укрепляя в вере.

В следующем стихе названы еще четыре дара: *Если это дар ободрения, ободряй* (8а)[656]. Глагол *parakaleo* имеет широкий спектр значений — от «ободрять» и «убеждать» до «успокаивать», «примирять» и «утешать». Это служение можно проводить с кафедры («дар речи, касающейся сердец», НАБ) или в виде письменной речи (12:1), но чаще всего он осуществляется как бы за сценой как «дар совета» (ПАБ) или как предложение дружбы одинокому и утешение упавшего духом. Так Варнава, «сын утешения», имел этот дар и использовал его для помощи Савлу из Тарса.

Далее, *...если это дар жертвования на нужды других, давай щедро* (8б)[657]. Кальвин считал, что это относится к «дьяконам, обязанным распределять общественное имущество церкви»[658]. Возможно. Однако очень важно и личное пожертвование, совершаемое *en haptoleti,* то есть «со щедростью», без сожаления или «с искренностью», без тайных побуждений к этому.

Если это лидерство — властвуй прилежно... (8в)[659]. Глагол *proistemi* может значить «заботиться» или «оказывать помощь», и некоторые толкователи выбирают именно это значение, потому что такое служение занимает место между «вложением средств на нужды других» и «благотворительностью». Однако в Новом Завете принято более общее значение этого глагола — лидерство, будь то дома (напр.: 1 Тим. 3:4 и

---

654 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

655 Крэнфилд. Т. 2. С. 621.

656 В русском переводе Библии: «...увещатель ли, — увещавай». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

657 В русском переводе Библии: «...раздаватель ли, — раздавай в простоте...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

658 Кальвин. С. 270.

659 В русском переводе Библии: «...начальник ли, — начальствуй с усердием...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

дал, 12) или в церкви (напр.: 1 Фес. 5:12; 1 Тим. 5:17).

И последнее: *...если проявляешь милосердие, проявляй с радушием* (8г)[660]. Поскольку наш Бог милостив (напр.: 12:1), Его народ тоже должен быть милостив. А милосердие проявляется в заботе о ком–либо, кто в нужде или горе, и неважно, кто нуждается, — свои или чужие, сироты или вдовы (часто упоминающиеся вместе в Новом Завете), увечные, больные или умирающие. Самое важное, чтобы милосердие не имело характера покровительства и не совершалось по обязанности, но *радушно.*

Эти семь духовных даров в главе 12 Послания к Римлянам не столь известны, как два других списка даров в 1 Кор. 12 (девять в одном и восемь в другом) или краткий перечень из пяти даров в Еф. 4:11. Важно отметить сходства и различия между ними. Во–первых, все они сходятся в том, что *источник* даров — Бог и Его благодать, хотя в Послании к Римлянам — это Бог–Отец, в Послании к Ефесянам — это Бог–Сын ив Первом послании к Коринфянам — Бог–Дух Святой. Поскольку все они — дары тройственной благодати *(charismata),* всякое хвастовство и зависть не имеют здесь места. Во–вторых, все они сходятся в том, что *целью* духовных даров является строительство Тела Христа, но особенно ясно это выражено в Еф. 4:12. А в 1 Кор. 14:12 говорится, что ценность духовных даров различна в зависимости от степени их действенности в укреплении церкви. В–третьих, во всех перечнях даров отмечается их *разнообразие,* причем, создается впечатление, что каждый перечень составлен произвольно. Изучающие 1 Послание к Коринфянам сразу же обращают внимание на сверхъестественные дары (языки, пророчества, исцеления и чудеса); в Послании к Римлянам 12 все дары, кроме пророчества, имеют общую или практическую направленность (служение, научение, ободрение и лидерство), или даже прозаическую (жертвование денежных средств и милосердная деятельность). Отсюда следует, что нам необходимо расширить наше представление о духовных дарах.

12:9–16
19. Взаимоотношения друг с другом: любовь в Божьей семье

Некоторые комментаторы замечают, что последовательность рассуждений Апостола в Рим. 12 напоминает движение мысли в 1 Кор. 12 — 13. «Логика здесь та же, что и в 1 Кор. 12 — 13, — пишет Дж. А. Т. Робинсон, — рассуждение начинается с Тела Христа (здесь 4, 5 = 1 Кор. 12:12—27) и ведет к разнообразию служений внутри него (здесь 6–8 = 1 Кор. 12:28–30) и к абсолютной всепобеждающей любви (здесь 9–21 = 1 Кор. 13)» [661].

Без сомнения, теперь на сцену выходит любовь, *agape.* Постоянно в Послании к Римлянам речь идет об *agape* — Божьей любви, которая была явлена на Кресте (5:8), излита в наши сердца (5:5) и которая никогда не покинет нас (8:35—39). Здесь же Павел концентрируется на *agape* как смысле христианского следования за Господом. Главы 12 — 15 — это

---

660 В русском переводе Библии: «...благотворитель ли, благотвори с радушием». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

661 Робинсон. С. 135.

настойчивое наставление нам в основание всех наших взаимоотношений полагать любовь. Ниже Павел скажет о любви к врагам, но прежде он говорит о любви, пронизывающей все христианское сообщество (12:9—16). Об этом говорят слова «друг к другу» (трижды повторяющиеся в стихах 10 и 16)[662], «братская любовь» (10, *Philadelphia)* и «Божий народ» (13)[663]. Некоторые усматривают в стихах 9—16 всего лишь набор самых разнообразных инструкций, целый ряд наставлений, напоминающих афоризмы, почти или совсем не связанных друг с другом. Но на самом деле каждое наставление добавляет новую деталь в этот апостольский рецепт любви, который, по всей видимости, включает в себя двенадцать компонентов.

1. *Искренность. Любовь да будет непритворна...* (9a). «Искренний» — это перевод *anypokritos,* то есть «нелицемерный». Театрального актера называли *hypokrites,* но церковь не должна превращаться в сцену, потому что любовь — не театр, она реальность. Поэтому любовь и лицемерие несовместимы. «Если любовь — лицо добродетели, а лицемерие — проявление порока, — писал Джон Мюррей, — то каким противоречием была бы попытка объединить их!»[664]. «Тем не менее существует притворная любовь, проявившаяся в своей самой низкой форме в предательском поцелуе Иуды» (Лк. 22:48).

2. *Проницательность. Ненавидьте злое, стремитесь припасть к доброму...* (96)[665]. Может показаться странным, что за увещеванием любить сразу же следует повеление ненавидеть. Но не следует удивляться, ибо любовь — это не слепая сентиментальность, какой ее обычно представляют. Напротив, она есть размышление. Она испытывает такое сильное чувство преданности своему обожаемому объекту, что ненавидит всякое зло, которое угрожает благополучию этого объекта. Оба глагола звучат сильно, даже неистово. «Ненависть» любви к злу *(apostyged,* единственный случай использования этого слова в Новом Завете) — это выражение неприятия, даже «отвращения» (ПАБ), тогда как «припадание, прилепление» любви к доброму *(kollao)* подразумевает прикрепление себя к чему–то веществом, подобным клею.

3. *Нежность. Будьте преданы друг другу в братской любви...* (10 a)[666]. Павел употребляет здесь два родственных слова. «Будьте преданы» — это перевод прилагательного *philostorgos,* означающего нашу естественную нежность к близким, «обычно родительскую любовь к ребенку»[667]. Второе слово *Philadelphia* («братская любовь»)

---

662 В русском переводе Библии: «между собою» (16). Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

663 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

664 Мюррей. Т. 2. С. 128.

665 В русском переводе Библии: «...отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру...» Рассуждение автора основано на англ. пер. — *Прим. пер.*

666 В русском переводе Библии: «...будьте братолюбивы друг ко другу с нежностью...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

667 Данн. Т. 38Б. С. 740.

подразумевает любовь братьев и сестер друг к другу. Первоначально оба эти слова применялись при описаниях кровных отношений в семье, но Павел их переадресует, относя к тому нежному, теплому чувству, которое объединяет семью Божьих людей.

4. *Почтение. В почтительности друг друга предупреждайте...* (10 б). Это снова наставление с употреблением фразы «друг друга» в одном стихе. Любовь в христианской семье выражается не только во взаимной нежности, но и во взаимном уважении. Однако не совсем ясно, имеется ли здесь в виду «ставить других выше себя» (ПАБ, как в Флп. 2:3) или все–таки предполагается присутствие некоторого соперничества и переводить следует «состязаться в проявлении почтительности» (ПНВ). В любом случае мы должны проявлять друг к другу величайшее уважение и почтение.

5. *Восторженность. В усердии не ослабевайте; духом пламенейте; Господу служите...* (11). Религиозную «восторженность» часто презирают как фанатизм. Это слово использовалось как выражение пренебрежения крайним методистам XVIII века, что и запечатлел в карикатуре на них Р. А. Нокс в своем историческом труде «Энтузиазм». Он изобразил склонность «энтузиастов» к преувеличениям[668], их нетерпимость «к более слабым, споткнувшимся братьям»[669]. Но Павел имеет в виду что–то совершенно другое, когда повелевает римлянам не ослабевать, (буквально: не «быть ленивыми») в усердии, ибо усердие хорошо лишь тогда, когда оно основано на знании (10:2). Призывая римлян «быть пламенными в Духе» (ПНВ, ПАБ), он совершенно явно указывает на Святого Духа, и в целом вся картина скорее напоминает бурлящий котел. Дополнение *Господу служите* может быть понято как «призыв сдерживать те эмоции, которые могут быть истолкованы как необузданное усердие»[670]. Практически, посвятить себя Господу Иисусу как своему Господину — значит не дать особо усердствующим оторваться от реальности.

6. *Терпение. Утешайтесь надеждою; в скорби будьте терпеливы, в молитве постоянны...* (12). В центре этого трехстишия надежда, то есть наша христианская уверенность в возвращении Господа и в грядущей за Ним славе (ср.: 5:2; 8:24 и дал.). Это источник нашей неиссякаемой радости, но это же и призыв к терпению, поскольку мы претерпеваем скорби и усердствуем в молитве.

7. *Великодушие. Разделяйте с народом Божиим его нужды..,* (13а) [671]. Глагол «разделять» — перевод греческого Koinon*ea,* означающего либо «разделять нужды и скорби» людей, либо «делиться с ними своими богатствами». *Koinonokos* значит «щедрый». Это напоминает о *koinonia* в ранней Иерусалимской церкви, главной особенностью которой было то,

---

668 Нокс Р. А. Энтузиазм. — R. A. Knox, *Enthusiasm, Л Chapter in the History of Religion* (Oxford, 1950), p. 581.

669 Там же. С. 9.

670 Данн. Т. 38Б. С. 753.

671 В русском переводе Библии: «...в нуждах святых принимайте участие...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

что ее члены «имели все общее» *(koina)* и делились своим имуществом с более нуждающимися (Деян. 2:42 и дал.).

8. *Гостеприимство. Будьте гостеприимны...* (136)[672]. Если великодушие проявляется к нуждающимся, то гостеприимство — к гостям. *Philadelphia* (любовь к братьям и сестрам) должна уравновешиваться *philoxenia* (любовью к странникам). И то, и другое, бесспорно, является выражением любви. Гостеприимство в те времена особенно ценилось, потому что гостиниц было мало и они находились далеко, а бывшие в наличии не обеспечивали необходимой безопасности и удобств. Поэтому христиане должны были открывать двери своих домов для странников и особенно для лидеров поместных церквей (1 Тим. 3:2; Тит. 1:8). На самом деле Павел увещевает верующих не просто «быть гостеприимными», но проявлять особо ревностное отношение к нуждающимся в нем. Ориген так комментировал эту мысль: «Не просто принимать странников, приходящих к нам, но проявлять интерес и заботу, усердие в поиске тех, кто, возможно, сидит или лежит на улице без крыши над головой»[673].

9. *Благие пожелания. Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте* (14). Хотя наши гонители находятся за пределами христианского сообщества (и этот стих предваряет стихи 17–21), все же благословение их является необходимой стороной христианской любви. «Благословение» и «проклятие» — абсолютные противоположности и подразумевают соответственно желание людям добра или зла, здоровья или погибели. Несомненно, в этих словах Павла эхом отзываются слова Иисуса, повелевшего нам не только «благословлять» проклинающих нас (Лк. 6:28а), но «молиться» за них (Лк. 6:286; Мф. 5:44) и даже «благотворить» им (Лк. 6:27). Нет лучшего способа для выражения добрых пожеланий нашим врагам, чем приобщить их через молитву к добрым поступкам.

10. *Сострадание. Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими* (15). Любовь никогда не смотрит со стороны на радость и боль людей. Любовь соединяет себя с ними; она поет с ними и страдает вместе с ними. Любовь глубоко проникает в их практическую жизнь и в их чувства, в их смех и их слезы и всегда сочувствует им, в каком бы настроении они ни находились.

11. *Гармония. Живите в гармонии друг с другом* (16а) [674]. Греческое предложение буквально звучит так: «Думайте одинаково друг о друге». Это значит «имейте одинаковый разум» и, следовательно, «живите в согласии друг с другом» (ПАБ). Подтекст здесь почти идентичен обращению Павла к филиппийцам, когда он призывает их «иметь одни мысли», быть «единодушными и единомысленными» (Флп. 2:2). И вновь подчеркивается огромная роль разума в христианской жизни. Тах как христиане имеют обновленный ум (2), этим умом должны обладать все,

---

672 В русском переводе Библии: «...ревнуйте о страннолриимстве...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

673 Крэнфилд. Т. 2. С. 640, сноска 1.

674 В русском переводе Библии: «Будьте единомысленны между собою...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

кто разделяет одни убеждения и придерживается одного учения. Без такого разума, присущего всем членам общей семьи, гармонично жить и трудиться было бы для них невозможно.

12. *Смирение. Не гордитесь, не гнушайтесь близости с людьми низкого положения. Не впадайте в самообольщение.* (166)[675]. Снобизм — самая отвратительная форма гордыни. Снобы поглощены заботой о своем статусе; они разделяют общество на «высших» и «низших», избирают компанию для себя по кастовому признаку. Они забыли, что Иисус общался с социальными изгоями, оставаясь при этом естественным и свободным, и делать то же Он заповедовал Своим последователям. «Никогда не проявляй снисходительность, но будь искренним другом бедных» (ИБ).

Какую полную и обстоятельную картину, изображающую христианскую любовь, написал для нас Павел! Любовь искренна, разумна, добродетельна и уважительна. Она проявляется и в рвении, и в терпении; она щедра и гостеприимна, благожелательна и сострадательна. Она украшена гармонией и смирением. Насколько счастливее были бы наши христианские церкви, если бы мы любили друг друга такой любовью!

12:17–21
20. Отношение к врагам: не мстить за зло, но служить

Когда мы ощущаем на себе действие Божьей милости и когда наш разум обновляется для того, чтобы мы научились понимать Его волю, все наши взаимоотношения с окружающим нас миром изменяются. Мы не только представляем Богу свои тела (1—2), приобретаем трезвое понимание своего «я» (3— 8) и получаем любовь к другим членам христианской общины (9–16), но мы также научаемся служить нашим врагам (17–21). Враги наши появляются в лице наших преследователей (14), и в любой момент они могут явиться нам как люди, творящие зло (17). Фактически, последние пять стихов главы 12 посвящены христианскому отношению к этой категории людей. Идея борьбы добра и зла пронизывает бблыную часть данной и следующей за ней главы (напр.: 9, 17, 21 и 13:3–4).

Поразительной особенностью этого финального отрывка (если к нему добавить еще предваряющий стих 14) является четырехкратно повторяющееся, отрицательное по форме повеление:

1. «Не проклинайте» (14).
2. «Не воздавайте злом за зло» (17).
3. «Не мстите» (19).
4. «Не будь побежден злом» (21).

Все четыре наставления говорят об одном и том же в разной форме. Расплата за зло или месть абсолютно недопустимы для последователей Христа. Он никогда не отвечал на зло ни ударом, ни словом, ни поступком. И, несмотря на нашу врожденную страсть к сведению счетов — от детских жалоб на обидчика до изощренных планов мести, которые вынашиваем мы, взрослые люди, — Иисус призывает нас подражать Ему.

---

675 В русском переводе Библии: «...не высокомудрствуйте, но последуйте смиренным; не мечтайте о себе...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Разумеется, в мире есть учреждения для наказания злоумышленников — судебные органы, и Павел подойдет к этому вопросу в главе 13. Однако в обыденной жизни мы не должны добиваться возвращения своей собственности, если этим может быть причинен вред нашему обидчику. Невоздаяние злом за зло было одной из самых первых этических норм христианства (ср.: 1 Фес. 5:15; 1 Пет. 3:9), уходящей в глубь времен — в учение Иисуса (напр.: Мф. 5:39 и дал.; Лк. 6:27 и дал.) и дальше в дохристианскую эпоху к ветхозаветным книгам Премудрости (напр.: Пр. 20:22; 24:29).

Но христианская этика никогда не бывает чисто отрицательной по своему звучанию, и поэтому каждое из отрицательных наставлений Павла сопровождается положительным. Итак, мы не должны проклинать, но должны благословлять (14); мы не платим злом за зло, но поступаем правильно, пребывая в мире со всеми (17–18); мы не мстим, но оставляем возмездие Богу и служим нашим врагам (19–20); мы не допускаем, чтобы зло покорило нас, но побеждаем зло добром (21).

Таким образом, первая антитеза добро — зло сопровождается назиданием «благословлять, а не проклинать» (14). Это мы уже рассмотрели. Вторая пара понятий вводится так: *Никому не воздавайте злом за зло* (17а), а затем: *старайтесь поступать правильно* *kala* — «правильные поступки»] *на глазах у всех* (176)[676] или «смотрите, чтобы ваше поведение перед людьми не вызывало критики» (ДБФ). Было бы неестественно воздерживаться от зла, но при этом поступать неверно. Затем идет второе понятие, противоположное возмездию, и бесспорное в своей истинности. *Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми (IS).* Отказаться от воздаяния за зло — значит избегать ссор. Но этого недостаточно: мы должны сами быть активными миротворцами (ср.: Мф. 5:9), даже если это не всегда возможно (на что указывает фраза «если возможно с вашей стороны»). Ведь иногда люди или не желают жить в мире с нами, или ставят такие условия примирения, которые навязывают неприемлемый для нас нравственный компромисс.

Третий запрет Апостола звучит так: *Не мстите за себя, возлюбленные...* (19а, *agapetoi* — «любимые»; он уверяет их в своей любви, потому что призывает их ходить ее путями). И вновь он приводит положительное противопоставление, точнее два. Первое: *но дайте место гневу Божию.* Поскольку греческий текст буквально гласит «дайте место гневу» без указания, чей гнев здесь имеется в виду, то некоторые комментаторы решили приписать этот гнев либо человеку, творящему злое («пусть его гнев проявляется как ему угодно, отдайтесь его воле»), либо пострадавшей стороне («пусть ваш гнев проходит и не переходит в месть»). Однако следующая фраза («Мне отмщение...») не оставляет сомнений в том, что речь идет о Божьем гневе. Ранее Павел уже показал нам истинное значение слова «гнев» как «Божий гнев» (напр.: 5:9). Еще одну версию перевода дает ПНВ: «предоставьте это Божьему гневу». Павел продолжает: *Ибо написано: «Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь»* (196) (Втор. 32:35). «Отмщение» — это перевод греческого *ekdikesis,* что значит «наказание»; оно перекликается с глаголом стиха

---

676 В русским переводе Библии: «...пекитесь о добром пред всеми человеками». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

19: «не мстите за себя». Аналогично, «Я воздам» параллельно «не воздавайте злом за зло» в стихе 17. Речь здесь идет о Божьем суде, как и в словах Иисуса, которые Он произнес Сам: «Сын Человеческий… воздаст каждому по делам его» (Мф. 16:27).

Соотнося, таким образом, слова, сказанные о Боге, с запрещающими заповедями, Павел четко оформляет свою мысль: два типа поведения, запретные для нас (отмщение и наказание), как сказано, являются функциями Бога. Причина запрета мести за зло не в том, что это само по себе неверно (ведь зло заслуживает наказания), но в том, что это право принадлежит Богу, а не нам. Мы должны «дать место гневу Божьему», который в настоящее время осуществляется через деятельность государственных институтов правосудия, потому что судья на земле — это «Божий слуга, поставленный наказывать делающего зло» (13:4)[677]. И этот гнев в конечном счете проявится в «день гнева и откровения праведного суда от Бога» (2:5).

Итак, отрицательному запрету «не мстить», во–первых, противопоставлено повеление «дать место гневу Божьему», а во–вторых, служить врагу: *Если голоден враг твой, накорми его хлебом; и если он жаждет, напой его водою: ибо, делая сие, ты собираешь горящие угли на голову его…* (20) (Пр. 25:21 и дал.).

Взяв за основу цитату из Ветхого Завета, что Бог «дождем прольет на нечестивых горящие угли» (Пс. 10:6; 139:11; ср.: 2 Езд. 16:53), некоторые толкователи увидели в этих углях прообраз суда и даже пытались доказать, что служение врагам «в результате послужит ужесточению наказания», которое они и получат [678]. Однако весь контекст вопиет, протестуя против такого суждения, в частности, следующий стих, говорящий о необходимости побеждать зло добром. Другие считают, что горящие угли — это символ стыда и угрызений совести, которые испытывает враг, встретившийся с ответной добротой. Третья точка зрения: горящие угли — образ покаяния. Более поздние комментаторы обращали внимание на то, что в древнем Египте существовал ритуал возложения на голову горящих углей в качестве свидетельства об истинности покаяния. В этом случае угли — это «динамический прообраз изменения человеческого ума, происходящего под действием встречного поступка, продиктованного любовью»[679].

Таким образом, две положительные альтернативы мести состоят в следующем: 1) предоставить Богу право осуществить необходимое наказание и 2) позаботиться о благоденствии своего врага. В этих двух понятиях нет никакого противоречия. Напротив, и то, и другое находят подтверждение в Священном Писании. ПАБ дает такой вариант: «Есть такие слова: «Отмщение принадлежит Мне, говорит Господь…» Но есть и другие слова: *Если твой враг голоден, накорми его…* (19–20). Наша

---

677 В русском переводе Библии: «…Божий слуга, тебе на добро». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

678 Хэлдан. Т. 2. С. 574.

679 Классен Уильям. Горяшие угли: знак раскаяния или возмездия? — William Klassen, 'Coals of Fire: Sign of Repentance or Revenge?' *New Testament Studies* 9, 1962—3, p. 349; цит. по: Мюррей. Т. 2. С. 143; Моррис. (1988) С. 455; Данн. Т. 38Б. С. 571.

личная ответственность перед Богом требует, чтобы мы любили наших врагов и служили им в их нуждах и искренне желали им добра. Горящие угли, которые вследствие этого обрушиваются на них, не приносят им вреда, но способствуют исцелению; они дают победу, а не разделение, фактически, вносят в их души стыд и раскаяние. Таким образом, Павел проводит четкую границу между личным долгом каждого христианина любить творящих зло и служить им и обязанностью служителей, поставленных на свои официальные должности для осуществления Божьего возмездия, чтобы доставлять их в суд и, в случае осуждения, предавать наказанию.

Оба эти принципа прекрасно согласуются друг с другом, и оба замечательно открылись в Иисусе на Кресте. С одной стороны, «будучи злословим, Он не злословил взаимно». С другой стороны, «Он предавал то Судии Праведному», потому что знал, что Божий суд — высший суд (1 Пет. 2:23; ср. Пс. 36:5 и дал.).

Четвертая антитеза добра и зла, являющаяся апогеем главы и итогом рассуждений Апостола на эту тему, звучит так (21): «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром». Перед нами поставлена жесткая альтернатива; никаких промежуточных вариантов. Если проклинаешь (14) или мстишь (19), значит платишь злом за зло (17) и, отвечая злом на зло, сам покоряешься этому злу, оно засасывает тебя и побеждает, даже «пересиливает» (ДБФ). Но если мы отказываемся отвечать злом на зло, то можем «перейти в наступление» (ДБФ) и вместо мести использовать противоположные ей положительные действия. Тогда, благословляя своих гонителей (14), творя добрые дела на глазах людей (17), будучи активными миротворцами и хранителями мира (18), оставляя весь суд Богу (19), любя и служа своему врагу, способствуя изменению его мышления через победу над его греховностью (20), — поступая так, мы «победили зло добром».

Очень важно в мыслях и в жизни не разделять положительные и отрицательные аспекты. И то, и другое хорошо. Хорошо, если мы не платим злом за зло, ибо в противном случае мы удваиваем его количество, добавляя второе к первому и тем самым увеличивая общее количество зла в мире. Еще лучше, если мы (в положительном ключе) благословляем, творим добро, ищем мира, служим врагам, обращая их к добру и тем самым платя добром за зло; тогда мы уменьшаем количество зла в мире, а значит, увеличиваем количество добра. Платить злом за зло — значит быть подчиненным ему, а платить добром за зло — значит побеждать зло добром. Таков путь Креста. «Это — шедевр любви»[680].

13:1–7
21. Наши отношения с государством: сознательные граждане

В главе 12 Послания к Римлянам Апостол Павел разработал четыре основных типа христианских взаимоотношений: с Богом (1–2), с самими собой (3–8), друг с другом (9–16) и с врагами (17–21). В главе 13 он показывает еще три типа отношений: к государству (сознательная гражданская позиция, 1–7), к закону (любовь к ближнему как его проявление, 8— 10) и к дню возвращения Господа (жизнь в понятиях

---

680 Годет. С. 439.

«уже» и «еще не», 11–14).

Прежде чем двинуться дальше, остановимся на полемике среди теологов текущего столетия. Мнения разделились по поводу фразы *высшие власти (exousiai)* стиха 1. Некоторые из них (начиная, по–видимому, с Мартина Дибелиуса в 1909 г.) доказывали, что ехошчшимеет здесь два значения. Это гражданские власти, во–первых, и космические силы, во–вторых, причем вторые стоят за первыми и ими управляют. Главным защитником этой позиции является Оскар Куллманн, основные тезисы которого сводятся к следующему: 1. Павел, несомненно, верил в проявления сверхчеловеческого разума, которые он называл «княжествами», «силами», «правителями» и «властями», и часто ссылался на них. Так и в Рим. 13:1 мы видим эти «власти». Будучи побеждены и прощены Христом, они «утратили свою греховную сущность» и «пребывают под властью Христа» [681]. 2. Куллманн считает, что упоминаемые в 1 Кор. 2:8 «власти века сего», которые, если бы познали мудрость Бога, «не распяли бы Господа славы», — это и есть «те невидимые силы и власти» и в то же время их «реальные представители–земные правители, римская администрация Палестины»[682]. 3. Если подойти к главе 13 беспристрастно, то становится «совершенно очевидно, что множественное число *exousiai* не может иметь никакого другого значения, кроме того, каким его всегда видел Павел, а именно «ангельские силы», хотя он также явно называл государство «исполнительным агентом ангельских сил»[683]. По мнению Куллманна, слова «власти» и «силы» были выбраны специально для прояснения «комбинированного смысла»[684].

Однако эта аргументация не смогла убедить большинство исследователей по следующим трем причинам. Во–первых, хотя Павел явно верил в существование космических властей и сил и знал об их поражении Крестом, он, тем не менее, писал об их продолжающейся оппозиции Богу и Его народу (Еф. 6:11; ср.: Рим. 8:37 и дал.). Новый Завет «не дает никаких подтверждений весьма привлекательной точке зрения, что враждебные духовные силы после их усмирения были свержены и поставлены на доброе служение Христу»[685]. Во–вторых, 1 Кор. 2:8 не несет в себе того смысла, который приписывает ему Куллманн. «Нигде в Новом Завете *распятие* не связано в смысловом отношении с ангельскими существами»[686]; оно всегда соотносится с человеческими правителями. В–третьих, значение *exousiai* в главе 13 определяется в итоге именно ее контекстом, а не какими–то другими случаями употребления с иными значениями. Здесь нас убеждают подчиниться

681 Куллманн (1962). С. 196.

682 Куллманн (1957). С. 63.

683 Куллманн (1962). С. 194 и дал.

684 Там же. С. 196.

685 Крэнфилд. Т. 2. С. 658.

686 Мюррей. С. 254.

этим «властям». Нигде больше не сказано, что верующие христиане находятся в подчинении у властей или сил. Напротив, те подчинены нам, потому что мы во Христе, а Он ниспроверг их (Еф. 1:20 и дал.; 1 Пет. 3:22). Поэтому мы делаем вывод, что фраза «существующие власти» в Рим. 13:1 относится к государству и его официальным представителям.

Взаимоотношения между церковью и государством всегда были болезненно противоречивыми. Для упрощения картины приведем четыре основных исторически сформировавшихся модели этих отношений: осуществление контроля государства над церковью; контроль церкви над государством (теократия); состояние компромисса, когда государство благосклонно к церкви, а церковь подстраивается под государство, чтобы сохранить его покровительство; церковь и государство признают друг за другом определенные, данные Богом обязанности и помогают друг другу исполнять их в духе конструктивного сотрудничества (партнерство). Очевидно, что последняя модель наилучшим образом отвечает учению Павла в главе 13 Послания к Римлянам.

Функции государства и церкви различны. Христиане же имеют обязанности и перед государством, и перед церковью, о чем ясно сказал Иисус своим поразительным афоризмом: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк. 12:17). Здесь же Павел останавливается на предопределенной Богом роли государства и на отношении христианского народа к нему. Однако он гораздо большее внимание уделяет личной гражданской позиции каждого христианина, а не строит какую–то теорию церковно–государственных отношений. Это особенно замечательно, поскольку в то время, когда Павел писал эти строки, не существовало никаких христианских властей (всемирных, региональных или местных). Наоборот, были власти римского и иудейского государств, и обе они были чрезвычайно недружественны и даже враждебны церкви. Тем не менее Павел рассматривает их как установленные волей Бога, Который требует подчинения христиан этим властям и сотрудничества с ними.

Павел опирается на древнюю ветхозаветную истину, что Яхве — суверенный владыка всякого человеческого царства и «дает его кому хочет» (Дан. 4:17, 25, 32) и что Его мудростью «цари царствуют… и начальствуют начальники» (Пр. 8:15 и дал.).

Вполне возможно, что Павел таким образом отреагировал на «непрестанные волнения», в результате которых император «повелел всем иудеям удалиться из Рима» (Деян. 18:2) и которые, как писал Светоний в своей книге «Жизнь Клавдия»[687], происходили «по подстрекательству некоего Хрестуса». Мы не располагаем информацией о причинах этих волнений.

Возможно, некоторые римские христиане считали подчинение Риму несовместимым со своей свободой во Христе. Выдвижение гипотез на эту тему не представляется разумным.

1. Власть государства (1—3)

Павел начинает с четкого повеления всем: «Всякая душа да будет покорна высшим властям» (1а), после чего аргументирует свое

687 Светоний 25.4.

требование. Дело в том, что государственные власти поставлены Богом, и эта мысль повторена трижды.

1. *...нет власти не от Бога...* (1 б).
2. ...существующие же власти от Бога установлены (1 в).
3. *Посему противящийся власти противится Божию установлению...* (2а).

Таким образом, государство — Божественное учреждение, наделенное данной Богом властью. Христиане не анархисты и не бунтари.

Однако следует вдумчиво подходить к этому вопросу и не спешить со своими интерпретациями апостольских истин. Нельзя делать скорые выводы о том, что все Калигулы, Ироды, Нероны и Домицианы новозаветного периода и все Гитлеры, Сталины, Амины и Саддамы нашего времени были лично назначены Богом и что Бог несет ответственность за их поведение или что их режимам никак нельзя противиться. Мысль Павла состоит в том, что всякое человеческое правление является производным от Божьего правления, поэтому мы можем сказать представителям власти те же слова, которые Иисус сказал Пилату: «Ты не имел бы надо мной никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19:11)[688]. Пилат неправильно распорядился своей властью, осудив Христа на смерть; тем не менее власть, которой он обладал, была передана ему Богом.

Призвав к повиновению власти, Павел предостерегает от бунта против нее, потому что бунтовщики не только противопоставляют себя *Божьему установлению* (2а), но и *сами навлекут на себя осуждение (2* б). Следовательно, подчинение государству правильно и мудро. Павел рассматривает мудрость такого послушания более подробно. *Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее...* (3). Разумеется, Павел хорошо понимал, что государство далеко не всегда поощряет *делающих добро* и наказывает творящих зло. Он сам испытал на себе, чего стоило правосудие Рима, осуществляемое его прокураторами и центурионами; знал он и о потрясающей несправедливости осуждения Иисуса. И если бы все провинциальные суды были справедливыми, Павлу не пришлось бы обращаться к кесарю (Деян. 25:11). Так что нужно понимать, что, изображая правителей в таком положительном свете как покровителей доброго и противников злого, Павел утверждает Божественный идеал, а не человеческую реальность.

Однако библейское требование подчинения власти и запрет бунта были низведены до уровня универсальной мудрости. По этой причине они постоянно искажались репрессивными правыми режимами таким образом, чтобы использовать Священное Писание для оправдания тиранов и дать им *carte blanche* для усиления террора и требования безусловного повиновения. Комментируя стих 2 *(...противящийся власти противится Божьему установлению; а противящиеся сами навлекут на*

---

688 Книга Притч содержит несколько ссылок на правителей–тиранов (напр.: 28:3, 12, 15, 16, 28), хотя в ней утверждается, что царями управляет Мудрость (Пр. 8:15).

себя осуждение), Оскар Куллманн пишет: «Немногим истинам Нового Завета довелось пострадать так сильно, как этой. Как только христиане, движимые верностью Благой вести Иисуса, оказывают сопротивление тоталитарному государству, немедленно представители государства или сотрудничающие с ними консультанты–теологи указуют перстом на эти слова Павла, как будто христианам было заповедано мириться со всеми преступлениями тоталитарных режимов» [689]. Но, как следует из контекста, «здесь не может быть и речи о безусловном и покорном подчинении любому и всякому требованию государства» [690].

В качестве примера подобного извращенного понимания смысла главы 13 Послания к Римлянам приведем свидетельство Майкла Кассиди, основателя Африканского сообщества. 8 октября 1985 года он был удостоен интервью с президентом Претории Р. У. Ботом. Это было время, когда поднималось национальное движение Примирения, и Майкл надеялся увидеть признаки покаяния как предвестников падения апартеида. Но его ожидало горькое разочарование. Вот что он рассказывает: «Войдя в комнату, я сразу понял, что встречи, о которой я молился, не будет. Президент встал и начал читать мне выдержку из главы 13 Послания к Римлянам! Видимо, он воображал, что этот отрывок полностью оправдывает откровенную поддержку политики апартеида, проводимой националистическим правительством» [691].

Можно ли доказать, что заповедь Апостола о подчинении государству не является абсолютной? Итак, если власть начальств происходит от Бога, то что же происходит, когда они порочат эту власть, когда, превратно понимая доверенные им Богом обязанности, они одобряют творящих злое и наказывают творящих доброе? Остается ли требование подчинения в этом случае незыблемым? Совсем нет. Принцип здесь ясен: мы призваны подчиняться государству до тех пор, пока наше послушание ему не войдет в противоречие с нашим послушанием Богу. Если государство требует делать то, что запрещает Бог, или запрещает то, что заповедано нам Богом, тогда наш христианский долг — воспротивиться такой власти, чтобы остаться в подчинении Богу. Так поступили Петр и другие Апостолы, заявив в синедрионе, что «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. 5:29).

Таков истинный смысл гражданского неповиновения, а точнее неподчинения конкретному человеческому закону, если тот противоречит закону Бога. Нарушение закона при организации сидячей забастовки или противодействие полиции в исполнении ее обязанностей может быть оправданно при некоторых обстоятельствах. Но если законы, которые нарушаются ради обнародования протеста, не являются преступными, эти акции должны называться «гражданским протестом», а не «гражданским неповиновением».

Но когда навязываемые к исполнению законы противоречат Божьему

---

689 Куллманн (1957). С. 55 и дал.

690 Там же. С. 57.

691 Кассиди Майкл. Минувшее лето. Южноафриканское паломничество в политику любви. — Michael Cassidy, *The Passing Summer, A South African Pilgrimage in the Politics of Love* (Hodder and Stoughton, 1989), pp. 298f.

закону, тогда гражданское неповиновение становится христианским долгом. Священное Писание содержит яркие примеры такого неповиновения. Когда фараон приказал иудейским повивальным бабкам умертвлять новорожденных иудейских мальчиков–младенцев, они отказались подчиниться. «Но повивальные бабки боялись Бога, и не делали так, как повелел им царь Египетский; и оставляли детей в живых» (Исх. 1:17). Когда царь Навуходоносор издал указ о том, чтобы все его подданные поклонились золотому истукану, то Седрах, Мисах и Авденаго отказались подчиниться (Дан. 3). Когда царь Дарий издал указ, запрещающий в течение 30 дней поклоняться «какому–либо богу или человеку», кроме него, Даниил отказался подчиниться (Дан. 6). Все эти героические поступки, несмотря на угрозы, имели место, и в каждом случае гражданское неповиновение было сопряжено с огромным риском для себя, вплоть до смерти. И в каждом из них людьми руководило сильное желание «проявить свое послушание Богу, а отнюдь не лояльность правительствам» [692].

Приведу современный пример. В 1957 году Хендрик Вервурд, министр внутренних дел, за год до вступления в должность премьер–министра Южно–Африканского государства издал Билль о поправках к Национальному закону. «Статья о церкви» в этом Билле предусматривала запрещение всяких расовых ассоциаций в «церкви, школах, больницах, обществах и других публичных местах». Англиканский архиепископ Кейптауна, которым был тогда богослов по имени Джеффри Клейтон, совместно со своими епископами решил, хотя неохотно и опасливо, что им придется не подчиниться. Он написал премьер–министру, что если Билль станет законом, то он «не сможет исполнять его, а также рекомендовать его к исполнению духовенству и народу». На следующее утро он умер, по–видимому, не вынеся боли и напряжения этого акта гражданского неповиновения.

Лучше понять противоречивость природы государственной власти можно, сопоставив главу 13 Послания к Римлянам с главой 13 Откровения. Прошло около 30 лет после написания Послания к Римлянам, и начались систематические гонения на христиан при императоре Домициане. В этом случае государство было уже совсем не слугой Бога, облеченным Его властью, но скорее союзником дьявола (изображаемого в виде красного дракона), который вручил свою власть государству–гонителю (изображаемому в виде выходящего из моря чудовища). Таким образом, в главе 13 Откровения дан дьявольский антипод того государства, о котором говорит Павел в главе 13 своего послания. И тем не менее обе картины истинны. «Христиане видят в государстве или Божьего слугу, или орудие дьявола в зависимости от того, остается ли оно в предписанных ему рамках или переступает их»[693].

Итак, подводя итог, можно сказать, что мы должны подчиняться установленной Богом власти государства, однако знать, что эта власть

---

692 Колсон У. Чарлз. Конфликт царств. Компетентное мнение по вопросам политики, власти и проповеднической деятельности. — Charles W. Colson, *Kingdoms in Conflict, An Insider's Challenging View of Politics, Power and the Pulpit* (William Morrow/Zondervan, 1987), p. 251.

693 Куллманн (1957). С. 86.

дается с конкретной целью, исключающей тоталитаризм. «Евангелие одинаково враждебно и всякой тирании, и всякой анархии»[694].

2. Функция государства (4—7)

Павел однозначно заявляет, что власть государства подразумевает исполнение им своих функций. После трехкратного свидетельства о Божественном происхождении государственной власти он теперь, опять же трижды, повторяет мысль, что государство также призвано нести служение.

1. *…ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро* (4а).
2. *…он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое* (4в).
3. *…они — Божьи служители…* (6).

Это очень важные утверждения. Если мы хотим достичь разумного, библейского понимания сути государства, то в центр внимания мы должны поставить следующее: как власть, так и ее функции даны государству Богом. Кроме того, рассуждая о служении государства, Павел дважды употребляет то же слово, которое он использовал в своих рассуждениях о служениях церкви — *diakonoi* (хотя в третий раз он взял слово *leitourgoi* традиционно означающее «священники», но имеющее дополнительное значение «народные слуги»). Мы уже видели, что в контексте даров Духа *diakonia* как термин подразумевает целый ряд служений. Те, кто состоит на государственной службе, — законодатели, гражданские деятели, судьи, полиция, социальные и налоговые учреждения — являются такими же Божьими служителями, как и те, кто несет служение в церкви, то есть пасторы, учителя, евангелисты или администраторы.

В чем же смысл служения, доверенного Богом государству? Оно напрямик связано с добром и злом — темой, проходящей через главы 12 и 13. Апостол уже заповедовал нам отвращаться от всего злого и держаться всего доброго (12:9), не платить злом за зло, но творить повсюду добро (12:17), не покоряться злу, но побеждать его добром (12:21). Теперь он изображает роль власти относительно добра и зла. С одной стороны, *делай добро [agathon* — «доброе»] *и получишь похвалу от нее* (36), то есть получишь одобрение от государства. *Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро* (4а, опять *agathon).* С другой стороны, *если же делаешь зло [to kakon* — «злое»], *бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое* (тому, кто творит *to kakon* — «злое», 46).

Итак, здесь показаны две дополнительные функции государства и его уполномоченных представителей. «Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро» (4а) и «он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (46). Эта же двойная функция отмечена и в 1 Послании Петра: «Правители, …от него посылаемые» (то есть императора) «для наказания преступников и для поощрения делающих добро…» (1 Пет. 2:14). Таким образом, функция государства — поощрять и вознаграждать доброе и ограничивать и наказывать злое.

694 Ходж. С. 415.

Ограничение и наказание зла повсеместно признаются главнейшей обязанностью государства. Действительно (5), *надобно повиноваться не только из страха наказания* [буквально: «из страха Божьего гнева», то есть с целью избежания его], *но и по совести* (то есть из сознательного признания роли государства, определенной ему Богом). Апостол ничего не говорит о тех конкретных санкциях и мерах наказания, которые государство может применять, однако очевидно, что принцип применения государством «минимально необходимой силы» для ареста и справедливого наказания преступников вполне им принимается. Павел также пишет, что судья *не напрасно носит меч* (4). Слово «меч» *(machaira)* встречалось в Послании ранее в значении «смерть» (8:35), а также в других местах оно означало орудие казни (напр.: Деян. 12:2; Откр. 13:10). Отсюда следует, что Павел представляет здесь *меч* как орудие смертной казни. «Обычно меч несли сами высшие судебные чины или же его несли впереди них, и он символизировал врученную им власть над жизнью и смертью» [695]. Бог даровал Ною такую же власть совершать справедливый суд, чем утвердил уникальную ценность жизни человека как носителя Божьего образа (Быт. 9:6).

Лишение человека жизни вследствие убийства настолько ужасное преступление, что требует компенсации через лишение жизни самого убийцы. Однако оказывается, что это не всегда обязательно, поскольку Сам Бог оградил Каина, первого убийцу, от возмездия (Быт. 4:13 и дал.). Многие христиане, опасаясь осудить на смерть невиновного, который в этом случае будет лишен возможности принять Благую весть, считают, что при особо смягчающих обстоятельствах или неясностях возможна замена смертного приговора пожизненным заключением. Я же убежден, что государство должно сохранять за собой право применять *меч* как свидетельство значимости Богом данной власти, а также неприкосновенности и святости человеческой жизни.

Когда государство наказывает преступников, оно исполняет функцию «Божьего слуги, уполномоченного явить Его гнев» на них (4, ПНВ). Эта фраза есть не что иное, как ссылка на заповедь из предыдущей главы, запрещающую мстить, но побуждающую «дать место гневу Божию» (12:19), потому что суд принадлежит Ему и Он будет наказывать зло.

Далее Павел раскрывает один из основных путей, которыми Бог осуществляет Свое возмездие. Божий гнев, который однажды обрушится на упрямствующих (2:5) и который в настоящее время проявляется в разрушении социального порядка в обществе (1:18 и дал.), реализуется также и в действии законов и судебной администрации. Здесь важно видеть связь между 12:9 и 13:4. Мы, человеческие существа, как индивидуумы не имеем права использовать закон в своих личных целях и наказывать обидчиков. Наказание зла — прерогатива Бога, и в текущем столетии Он осуществляет ее через судебные органы.

Рассматривая отличие роли государства от роли отдельной личности, следует, видимо, отметить, что личность должна в своей жизни руководствоваться скорее любовью, чем жаждой справедливости, государство же, напротив, действует скорее в соответствии с принципом правосудия, нежели любви. Эта формула далеко не удовлетворительна,

695 Денни. С. 697.

поскольку противопоставляет любовь и справедливость, создавая впечатление об их противоположности; на самом деле они вовсе не исключают друг друга. Даже в любви и служении нашим врагам нам не следует забывать о справедливости (1 Пет. 2:23), но помнить, что любовь добивается справедливости для обиженных. И даже при вынесении приговоров судьям рекомендуется, при всей справедливости возмездия, быть милосердными к осужденным, то есть любить их. Это важно, потому что зло должно не только наказываться, но побеждаться. (12:21).

Наказание преступлений не единственная функция государства; оно также призвано поощрять и награждать добродетель. Именно так обстояло дело во времена Апостола Павла. Доктор Брюс Уинтер показал, что, начиная с V века до Р. Х. и кончая II веком после Р. Х., существовала «прочная традиция», о которой свидетельствуют как древние надписи, так и литературные источники, — традиция «публичного чествования благотворителей» и соответствующего их вознаграждения. Он также свидетельствует о том, что слова Павла о «делании добра» из стихов 3—4 встречаются в надписях, рассказывающих о публичных пожертвованиях[696].

Однако сегодня эта положительная государственная миссия находится в забвении. Кажется, государство чувствует себя лучше, осуществляя возмездие, а не награждение, исполняя закон при помощи силы, а не поощряя добродетель и служения. И в то же время (хотя это и небезусловно), большинство правительств признает свою ответственность за сохранение общественных ценностей (и в этом немалая роль отводится образованию) и поощрение граждан к участию в благотворительных программах в качестве добровольного служения. Большинство стран также принимает меры к тому, чтобы их граждане, внесшие заметный вклад в дело преуспеяния своего народа, были отмечены, например, приказами, сертификатами, титулами, отличительными знаками и так далее. Но следовало бы иметь более совершенную систему наград, чтобы награждались исключительно выдающиеся заслуги, а сами награды стали бы чрезвычайно почетными и желаемыми, как, например, премии Нобеля или Темплтона. Общество следует поощрять к более активному выдвижению из его рядов людей, достойных общественного признания.

В завершение разговора о государстве Павел переходит к теме выплаты налогов. Сбор налогов был широко распространен, и виды налогов были разнообразны в древнем мире. Это и подушный налог, и налог на землю, на сельскохозяйственную продукцию, пошлины на импорт и экспорт. Павел увязывает эту тему со служением государства. *Для сего вы и подати платите, ибо они Божьи служители, сим самым постоянно занятые* (6), то есть «тем самым», что в контексте главы звучит не просто как сбор налогов, но как служение Господу в жизни общества.

Политические партии правого и левого толка расходятся в своих мнениях о роли государства в жизни общества, в частности, об увеличении или снижении налогов. Все, тем не менее, согласны, что

---

696 Брюс У. Уинтер. Публичные чествования христианских благотворителей. — Bruce W. Winter, The Public Honouring of Christian Benefactors', in *Journal for the Study of the New Testament* 34 (1988), p. 93.

государство обязано обеспечивать определенные услуги, которые необходимо оплачивать, и, следовательно, налогообложение необходимо. Поэтому христиане обязаны смиренно принимать его, оплачивая все виды налогов полностью, как общенациональные, так и региональные, прямые и косвенные, и при этом относиться с уважением к государственным чиновникам–сборщикам налогов. *Итак отдавайте всякому должное: кому подать, пддать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь* (7).

В этих стихах Павел создает положительный образ государства. В связи с этим христиане, признающие божественное происхождение государственной власти и ее функций, не могут смиренно принимать исходящее от нее зло как неизбежное. Сознательные христиане подчиняются властям, уважают их представителей, платят налоги и молятся за их благоденствие (см.: Иер. 29:7; 1 Тим. 2:1 и дал.). Они также помогают государству исполнять определенную ему Богом миссию и по мере возможности активно участвуют в его работе.

13:8–10
22. Наши взаимоотношения с законом: любовь к ближнему

Теперь Павел обращается от служения государства (через его официальных представителей) к обязанностям отдельных христиан, в частности, к нашей ответственности в любви. Абзац главы, посвященный государству, вклинивается между двумя заповедями: любить своих врагов (12:20) и любить своих ближних (13:9). Тот факт, что государство обладает властью справедливого возмездия, никак не противоречит обязанности любить других. Трижды в этих трех стихах Апостол говорит о необходимости любить живущего рядом человека и при этом ссылается на Лев. 19:18: «..люби ближнего твоего, как самого себя». В связи с темой любви к ближнему Павел делает три утверждения.

1. Любовь — это неоплатный долг

Ранее в своем Послании Павел уже несколько раз говорил о необходимости оплачивать свои долги. Мы в долгу перед неверующим миром, ибо призваны свидетельствовать ему о Благой вести (1:14); мы в долгу перед Святым Духом, ибо обязаны жить в святости (8:12 и дал.); есть у нас долг и перед государством в виде налогов, которые мы обязаны платить ему (13:6 и дал.). Начало стиха 8 как раз представляет собой переход к теме долга. *Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви..,* — говорит Павел (8а). Это значит, что мы должны быть пунктуальными в оплате наших счетов и налогов, но, прежде чем вступать в какие–то сделки (ипотечный кредит или покупка в рассрочку), мы должны быть уверены, что сможем расплатиться полностью.

Но есть один долг, который всегда остается неоплаченным, потому что его невозможно выплатить, и этот долг — любовь. Мы не можем перестать любить кого–то, сказав при этом: «Я налюбился достаточно». Некоторые комментаторы оспаривают эту интерпретацию на основании того, что она оправдывает нелюбовь, ибо можно рассуждать так: «Я

признаю, что обязан платить свои долги, но Писание говорит, что я не должен оплачивать мой долг любви». Следовательно, можно предложить такой альтернативный вариант, в котором слова *ei* we переводятся не «кроме», а «только». И тогда предложение «не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви» (в переводе НМВ есть слова «постоянный долг», отсутствующие в греческом тексте) будет звучать так: «не оставайтесь должными никому ничем, но только любите друг друга». Однако сам контекст никак не согласуется с таким невыразительным исходом. Гораздо разумнее думать, что Павел наставляет нас в обязанности любить ближнего, что заповедано в Писании, хотя мы никогда не сможем проявить эту любовь в достаточной мере; «этот вечный долг любви» (ДБФ) будет оставаться всегда.

2. Любовь — это исполнение закона

Апостол продолжает: *...иболюбящий другого исполнил закон* (86). Кажется, что две части предложения в стихе 8 находятся в вопиющем противоречии друг с другом. Если наша любовь к ближнему представляет собой хотя бы непричинение ему вреда, то можно сказать, что мы исполнили закон, хотя и не полностью выплатили свой долг.

Хорошо было бы, читая эти строки об исполнении закона, обратиться к главе 7, где Павел доказывал, что мы не в состоянии сами исполнить закон по причине греховности и эгоистичности нашей человеческой природы. Далее он сказал, что Бог сделал для нас то, чего не мог сделать закон, ослабленный грехом: через смерть Своего Сына Он избавил нас от осуждения законом и силой дарованного нам Святого Духа освободил от подотчетности закону. Бог совершил все это для того, «чтобы праведные требования закона исполнились в нас» (то же слово «исполнить» в 13:8), «живущих не по плоти, но по духу» (8:3 и дал.)[697].

Здесь, в главе 13, повторяя истину об исполнении нами закона, Павел переносит акцент со средства этого исполнения (Святого Духа) на его природу (любовь). Любовь и закон принято считать несовместимыми понятиями. И между ними, действительно, серьезные расхождения: закон выражается в отрицательной форме («ты не должен»), а любовь есть позитивное явление; закон ассоциируется с конкретными грехами, любовь же объемлет все в мире.

Однако апологеты «новой морали» или «ситуативной этики» идут в этом вопросе значительно дальше. Они утверждают, что в настоящее время «ничто нам не заповедано, кроме любви». Фактически, «любовь — это конец закона», потому что он больше не нужен. Любовь имеет свой собственный «вмонтированный моральный компас», который обеспечивает интуитивный выбор правильного поведения в конкретной ситуации на основе истинного уважения к человеку[698]. Но это лишь показывает наивную убежденность некоторых в непофешимости любви. Дело в том, что любовь не может устоять сама в себе, лишенная объективного нравственного критерия. Поэтому–то Павел не сказал, что

---

697 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим, пер.*

698 См. напр.: Робинсон А. Т. Джон. Честны перед Богом. — John A. T. Robinson, *Honest to God* (SCM, 1963), pp. 105ff.

«любовь — конец закона», но выразился так: «любовь — исполнение закона». Потому что любовь и закон нуждаются друг в друге. Любовь нуждается в том, чтобы быть направляемой законом, закон же нуждается в ее вдохновении.

3. Любовь не делает зла ближнему

Павел разъясняет, как любовь к ближнему исполняет закон. Он цитирует запретительные заповеди второй скрижали закона: *не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй* (АВ; поскольку они присутствуют только в некоторых манускриптах, очевидно, что это или более поздние вставки, или эти слова были опущены Павлом по недосмотру) и *не пожелай чужого* (9а). Здесь же он добавляет фразу *и все другие* (заповеди), а затем заявляет, что все они *заключаются в сем слове: «люби ближнего твоего, как самого себя»,* как сказал Иисус прежде него (96) (Мф. 22:39 и дал.; ср.: Гал. 5:14).

Почему любовь объемлет все заповеди? Потому, что *любовь не делает ближнему зла* (10а). Разумеется, последние пять грехов, запрещенные десятью заповедями, причиняют людям вред. Убийство лишает жизни, прелюбодеяние лишает дома и чести, кража лишает собственности, а ложное свидетельство — доброго имени, алчность лишает общество идеалов простоты и доброжелательства. Все они делают *зло (kakos* — порок, зло) ближнему, тогда как смысл любви — стремление послужить на благо другого человека. Поэтому *любовь есть исполнение закона* (106).

Существует мнение, что заповедь любить ближнего как самого себя может быть косвенно истолкована как наставление любить себя, а также своего ближнего. Но это не так. Об этом можно говорить с уверенностью, потому что, с одной стороны, Иисус говорил о первой и второй заповедях, а не о третьей и, во–вторых, потому что *agape* есть любовь–самоотдача, которая не может быть обращена на себя, в–третьих, потому что, согласно Писанию, любовь к себе есть грех. Вместо этого мы должны укрепить самих себя во всем, что берет начало от творения, и отвергнуть в себе все, что произошло от грехопадения. Вторая заповедь требует, чтобы мы любили наших ближних точно так же, как мы фактически (как грешники) любим себя. Это значит, что любовь к ним должна быть «такой же реальной и искренней, как наша греховная любовь к себе, в реальности и искренности которой не может быть ни малейшего сомнения»[699].

Если же, в таком случае, мы истинно любим наших ближних, мы будем желать им добра, а не вреда и тем самым исполним закон, хотя полностью мы никогда не выполним свой долг любви.

13:11–14
23.Наше отношение к Дню возвращения Господа: жить в «уже» и в «еще не»

Не совсем ясна степень преемственности между отрывками 8–10 и

699 Крэнфилд. Т. 2. С. 677.

11–14. *Так поступайте,* — начинает Апостол, указывая, возможно, на заповедь любить ближнего и не делать ему зла (8—10), а возможно — на обязанность подчинения государству и выплаты налогов. Но почему мы должны «так поступать»? Почему мы должны подчиняться? В этой последней части главы 13:11—14 Павел определяет цель: заложить эсхатологический фундамент христианского поведения. Он уже велел нам «не сообразовываться с веком сим» (12:2), здесь же наставляет нас помнить о том, в какое время мы живем, чтобы жить в соответствии с этим знанием.

1. Понимание времени (11—12а)

Одной из характерных черт технократического общества является то, что люди стали рабами времени. Все мы носим часы и внимательно следим за временем, которое уходит. Однако гораздо важнее знать Божье время, особенно *kairos — настоящее время* (11а)[700], настоящее, реальное время, дающее шанс и возможность для принятия решения. Библия разделяет историю на «этот век» и «будущий век», и все авторы Нового Завета четко и ясно возвещают о том, что грядущий век, или Божье Царство, был провозглашен Иисусом. Поэтому в наше время происходит наложение одного века на другой и поэтому мы страстно ожидаем второго пришествия Господа, когда старый век окончательно завершится, период наложения двух веков окончится и новый век Царства Бога осуществится. Здесь Павел делает три временные ссылки, необходимые для лучшего понимания некоторых важных моментов.

Во–первых, *...наступил уже час* [буквально: «уже имеется в наличии»] *пробудиться нам от сна* (11 б). Время спать прошло, пора просыпаться и вставать.

Во–вторых, *ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали* (Ив). «Спасение» — обобщающий термин (напр.: 1:16), охватывающий в своем значении наше прошлое (оправдание), настоящее (освящение) и будущее (вхождение в славу). Несомненно, в этом стихе речь идет о нашем будущем и окончательном спасении (8:24), на чем Павел останавливался ранее, говоря о свободе славы, об окончательном усыновлении нас Богом и искуплении наших тел (8:21—23). И сейчас это наследие ближе к нам, чем «когда мы обратились» (ДБФ). С каждым днем оно все ближе.

В–третьих, *ночь* (старый век тьмы) *уже на исходе* (буквально), так что она уже *прошла, а день* [когда вернется Христос] *приблизился,* уже на пороге (12а). Многие читатели приходят к выводу, что Павел здесь ошибался, ибо ночь продолжается, а день, хотя и явил признаки рассвета при Его первом пришествии, все еще не вступил в силу, поскольку солнце Его возвращения еще не взошло. Но в таких рассуждениях нет необходимости. Прежде всего Павел опирался на известные истины и никак не мог говорить о близости срока, потому что и Иисус сказал, что и Он не знает его (Мк. 13:32), и Апостолы повторили эту мысль (1 Фес. 5:1 и дал.; ср.: Деян. 1:6 и дал.), так как знали, что прежде чем наступит развязка в истории, должна завершиться всемирная евангелизация (Мк.

---

700 В русском переводе Библии: «...зная время...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

13:10), восстановление Израиля (11:12 и дал.) и отступление от веры (2 Фес. 2:1 и дал.). Кроме того, Апостолы также знали, что Божье Царство пришло с Иисусом, что все решающие события, положившие ему начало (Его смерть, воскресение, вознесение и дар Духа), уже произошли и что в календаре Бога уже нет ничего вплоть до второго пришествия. Оно будет следующим кульминационным событием. Поэтому и они жили, и мы живем в «последние дни» (напр.: Деян. 2:17; 1 Кор. 10:11). В этом смысле Христос придет «скоро» (16:20) (Откр. 22:7, 12, 20).

Мы должны быть бдительными и бодрствующими, так как не знаем времени Его возвращения (Мк. 13:35 и дал.).

Подведем итог рассуждениям Апостола о трех временных аспектах. Пришло время проснуться (11а); спасение наше сейчас ближе, чем было раньше (11 б); ночь уступает место дню (12а). Мы пребываем сейчас в знакомом всем нам напряжении между «уже» совершившимся Его первым пришествием и «еще не» совершившимся вторым.

2. Правильно понимать требования времени (126—14)

Итак — это слово в середине стиха 12 отмечает переход от характеристики времени к соответствующим назиданиям. Недостаточно только понимать особенности настоящего времени, необходимо и поступать в соответствии с ними. Три призыва, исходящие из уст Апостола, обращены к читателям. Первые два оформлены первым лицом множественного числа «мы», куда он включает и себя *(Будем вести себя...),* а третий преподан в форме второго лица множественного числа *(Но облекитесь...).* Все три наставления имеют форму сдвоенных предложений, отрицательные и положительные части которых образуют радикальную антитезу.

Первое предложение продолжает развивать метафору ночи и дня, тьмы и света. Эта тема связана с другой — нашей одежды, и речь идет о том, какая одежда (в соответствии со временем) нам приличествует: *итак, отвергнем дела тьмы и облечемся в оружия света* (126). Помня о том, в какое время мы живем, мы должны не просто очнуться от сна и подняться, но и одеться. Необходимо опять снять свои ночные одежды *(дела тьмы)* и облачиться в дневные доспехи *(оружие света)* как и подобает воинам Христа. Потому что жизнь христианина — это не сон, но битва [701].

От надлежащей одежды Павел переходит к соответствующему поведению. В положительном аспекте — *будем вести себя благочинно, как днем,* то есть так, как будто день уже наступил и нам следует отвернуться от дел, совершаемых под покровом темноты, *не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти* (13). Христианское поведение чуждо всякой распущенности будь то в сфере употребления алкоголя, секса или в социальных взаимоотношениях.

Третья и заключительная антитеза Павла касается того, что поглощает внимание всех христиан. Альтернатива, представившаяся нашему вниманию, такова: либо следование за Господом Иисусом Христом, либо за нашей греховной эгоцентричной природой: *Но*

---

701 Денни. С. 699.

облекитесь в Господа Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти (14).

В Послании к Галатам Павел пишет, что все оправданные и крестившиеся «облеклись» в Христа (Гал. 3:27). А в Послании к Римлянам говорится, что облечение во Христа некоторым еще только предстоит, другим же нужно продолжать оставаться в нем. Следует ли рассматривать одежду как украшение? Если да, тогда, видимо, нам нужно украсить себя всеми постулатами Его учения, добродетелями Его поступков, то есть облачиться в «милосердие, благость, смиренномудрие, кротость, долготерпение» (Кол. 3:12). Но настоящий контекст призывает скорее к обороне, нежели к самоукрашательству. «Пусть вашим окружением будет Иисус Христос» (ИБ). Так или иначе, но не уподобления Христу мы должны взыскать, но Самого Христа, ухватиться за Него и «жить под Его руководством как Господа»[702].

Павел создает яркий контраст между прекрасным и надежно защищающим одеянием, которое есть Христос, и нашей отвратительной эгоистичной природой *(sarx).* Она еще не искоренена; она все еще в нас; она продолжает громко заявлять о себе в виде возникающих в нас желаний. Не только не потворствовать этим желаниям, но даже *не думать о том, как* это сделать[703], не давать им никакого «шанса» (ПНВ), но безжалостно отвергать и умерщвлять (8:13) (ср.: Гал. 5:24).

Глава 13 начинается с важного наставления в том, *как* мы можем стать хорошими гражданами (1–7) и хорошими соседями (8–10), а заканчивается разъяснением, *почему* мы должны быть такими. И нет более великого и более действенного стимула к исполнению всех этих заповедей, чем живое ожидание возвращения нашего Господа. Мы только тогда будем иметь правильные отношения с государством (как уполномоченным представителем Бога), с законом (который исполняется в любви к ближнему), когда у нас будет правильное отношение к Дню второго пришествия Господа. Хотя государство и закон — Божественные учреждения, они, тем не менее, являются временными структурами и их существование ограничено последним днем, когда они исчезнут.

Этот день неумолимо приближается. К нам обращен апостольский призыв: жить уже сейчас в свете его; во тьме все еще продолжающейся ночи вести себя так, как будто этот день уже наступил; радоваться этому «уже» как уже пришедшему Царству, твердо зная при этом — то, что «еще не» (то есть установление Царства Бога), вскоре совершится.

14:1 — 15:13
24. Наше отношение к слабым: доброта, а не презрение, осуждение или притеснение

Две предыдущие главы особенно выразительно заявили о первостепенной значимости любви, будь то любовь к врагам (12:9, 14, 17 и дал.) или любовь к ближнему (13:8 и дал.). Здесь же Павел предлагает вниманию читателя пример того, что практически значит «поступать по

702 Цислер (1989). С. 321.

703 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

любви» (14:15). Речь идет об отношениях между двумя группами римской христианской общины, которых Павел называет «сильными» и «бессильными»: «Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных» (15:1).

Очень важно сразу же определиться, что Павел имеет в виду не слабость воли или характера, но «слабость в вере» (14:1). Это «недостаток уверенности человека в том, что его вера поможет ему поступать именно так» [704]. Поэтому слабый христианин — не обязательно неустойчивый, легко искушаемый человек, но скорее нерешительный, исполненный сомнениями верующий. Таким слабым христианам не хватает скорее свободы мышления, чем силы воли или самоконтроля.

Кто же были эти сильные и слабые римские верующие? Для определения понятия «слабые» сделано четыре предположения; сильные же характеризуются способом контраста.

Во–первых, предполагается, что слабые — это *бывшие идолопоклонники,* недавно отвратившиеся от язычества, фактически такие же, как те, которых Павел увидел в Коринфе и о которых написал в 1 Кор. 8. Хотя и спасенные уже от греха, они, тем не менее, продолжали мучиться угрызениями совести и сомнениями по поводу того, стоит ли им есть мясо, которое, прежде чем его купил местный мясник, было идоложертвенным. Они боялись, что, поедая идоложертвенное мясо *(eidolothyta),* они могут осквернить себя.

При сравнении 14 главы Послания к Римлянам и 8 главы 1 Послания к Коринфянам выявляется некоторое сходство. В обеих главах говорится об употреблении в пищу и о воздержании, об опасности ввести в искушение слабого в вере, о святости совести, о сознательном ограничении христианской свободы и о «брате, за которого умер Христос». Однако в главе 14 Послания к Римлянам нет даже упоминания об идоложертвенном мясе и вообще нет никакого намека на тему идолопоклонства. Очевидно, что, при наличии общих принципов аргументации Павла в обоих посланиях, все же ситуации в Коринфе и в Риме существенно отличались.

Во–вторых, есть основания считать, что слабые были *аскетами.* Дело в том, что «документально подтверждено широкое распространение аскетизма среди верующих античного периода»[705], и поэтому аскетические идеи и ритуалы могли просочиться в римскую церковь. Аскетические движения существовали и в язычестве (напр., пифагорийцы), и в иудаизме (напр., ессеи). Это, видимо, и было причиной того, что слабые воздерживались от вина и мяса (14:21). Но подобные доказательства явно недостаточны, другие же отсутствуют.

В–третьих, слабые, как считает К. К. Барретт, были *законниками.* Фраза «немощные в вере», по его мнению, подразумевает «неспособность понять главный принцип, постоянно и неуклонно проводимый на страницах Послания к Римлянам, а именно: люди получают оправдание и примирение с Богом не благодаря вегетарианству, соблюдению шаббата или трезвенности, но исключительно через веру»[706]. То есть слабые в вере

---

704 Крэнфилд. Т. 2. С. 700; ср.: 14:2, 22 и дал.

705 Кэземанн. С. 365.

706 Барретт. С. 256.

считали соблюдение обрядов и воздержание теми хорошими делами, которые необходимы для спасения. Но в Послании к Галатам Павел торжественно произнес анафему всем, кто таким образом извращает Евангелие благодати (Гал. 1:8 и дал.). Мог ли он быть так мягок в своем отношении к слабым в вере римским христианам, так нежен и терпелив с ними, если бы на карту была поставлена сущность Благой вести?

Четвертым и, видимо, наиболее верным толкованием является следующее: слабые в вере были преимущественно *христианами из иудеев,* слабость которых происходила от продолжающегося сознательного соблюдения ими иудейских правил, касающихся дней недели и приема пищи. В отношении последнего они держались ветхозаветных заповедей употребления только чистой пищи (14:14, 20). Возможно, им необходима была уверенность в том, что предназначенное в пищу мясо было *kosher* (то есть мясо животных, убитых в соответствии с этими законами), или, если не было такой уверенности, они отказывались от мяса вообще. Что касается календаря, они продолжали соблюдать субботу и иудейские праздники. Эти аргументы вполне вписываются в иудейско–христианский контекст данной темы.

Доброжелательный настрой Павла по отношению к «немощным» (напр., запрет сильным презирать, осуждать или обижать их) отвечал также требованиям указа Иерусалимского собора, который был созван специально для защиты слабых от посягательств со стороны сильных. Категорично возвестив главный теологический принцип данной проблемы, то есть что обрезание не играет никакой роли в получении спасения, Иерусалимский собор, таким образом, дал иудейским христианам свободу в отношении их культурно–обрядовых церемониалов. С другой стороны, он убеждал христиан из язычников по возможности воздерживаться от некоторых поступков, которые могут обидеть легко ранимую совесть христиан–иудеев (напр., не отговаривать их от *eidolothyta* или не *kosher* мяса) (Деян. 15:19 и дал., 27 и дал.). Вероятно, Павел сам следовал этим указаниям. Он никогда не допускал компромисса в принципиальных вопросах своего учения, идя, однако, на уступки в своей политике (напр.: Деян. 16:3; 21:20 и дал.; Гал. 6:12 и дал.; 1 Кор. 9:20).

Понимание всех этих обстоятельств необходимо для верного толкования отрывка Рим. 14:1 — 15:7, цель которого — указать консервативно настроенным христианам (главным образом иудеям) и либерально настроенным христианам (в основном, бывшим язычникам) путь к мирному сосуществованию в рамках христианского содружества. В следующей за этим выразительной части (15:5 и дал.) мы уже не видим ни слабых, ни сильных, но остаются только верующие иудеи и уверовавшие язычники, и это примирившееся многонациональное содружество, объединенное в славной гармонии Благой вести, «единодушно и едиными устами» славит «Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа» (6 и дал.).

Разумеется, группы эти не были четко разграничены, иногда они накладывались друг на друга. Текст Послания не позволяет нам однозначно утверждать, что слабые — это всегда христиане–иудеи, а сильные— только христиане из язычников. Несомненно, что некоторые из числа слабых были «богобоязненные» язычники, едва не переступившие

порог синагоги и потому уже приученные к иудейским порядкам. Некоторые же из числа сильных были иудеи (подобные Павлу), достаточно просвещенные и сознательные, чтобы с радостью пользоваться христианской свободой.

Нет сомнения, что в этом заключалась личная позиция Павла. Он совершенно ясно говорит, что убежден в правоте сильных верующих (14:14, 20); на протяжении всего Послания он излагает именно позицию сильных; он явно причисляет себя к ним: «Мы, сильные…» (15:1).

Профессор Данн рассуждает далее следующим образом. Напряжение в Риме, видимо, существовало «между теми, кто причислял себя к иудейскому движению и поэтому был обязан соблюдать определенные иудейские традиции, и теми, кто разделял отношение Апостола Павла к Благой вести, во всем превосходящее эту иудейскую специфику»[707]. Хотя традиции приема пищи всегда отделяли евреев от их соседей–язычников (напр., случай с Даниилом в Вавилоне, Дан. 1:3 и дал.), «восстание Маккавеев показало роль соблюдения законов приема пищи в жизни евреев как знака верности завету и нации». Действительно, «заповеди о пище были той четкой гранью, которая отделяла евреев от язычников»[708]. Еще одним барьером было соблюдение субботы. Итак, «поедание нечистой пищи и несоблюдение субботы» были двумя главными признаками неверности завету»[709]. Строгое же соблюдение того и другого было первостепенно важным для пребывания в верности завету Поэтому, делает вывод Джеймз Данн, отношение к Рим. 14–15 как к «обсуждению вещей второстепенной важности… затрудняет правильное понимание природы и смысла проблемы в том ее значении, которое она имела для самосознания раннего христианства»[710].

Такое заявление имеет смысл только в том случае, если может быть подтверждено позицией Павла, а его позицией в этих главах является настойчивое провозглашение, что с точки зрения перспективы Благой вести все эти вопросы о пище и календаре совершенно *несущественны.* У него даже проскальзывает некоторая ирония, когда он помещает рядом «Царство Божие» и «пищу и питие» (14:17) (как будто такое сопоставление вообще возможно) или увещевает сильного: «Ради пищи не разрушай дела Божия…» (14:20).

В наше время проблема разграничения существенного и второстепенного не потеряла своего значения. Мы не должны превозносить малозначительное, особенно традиции и обряды, ставя их на один уровень с важными предметами; не стоит проверять их ортодоксальность и способность создавать условия для дружеского общения. С другой стороны, нельзя недооценивать значимость фундаментальных теологических или моральных вопросов, низводя их до уровня обыкновенных культурных ценностей. Как Павел проводил границу между ними, так следует поступать и нам.

---

707 Данн. Т. 38Б. С. 795.

708 Там же. С. 800.

709 Там же. С. 805.

710 Там же. С. 801.

Павел не настаивает на универсальности своей позиции и допускает возможность других мнений, в отличие от предшествующих глав, где речь шла о спасении. Нет, римские проблемы были *dialogismoi(l),* «неоднозначными» (НАБ) или «сомнительными» (НМВ), а также чьими–то «мнениями» (ПНВ), соглашаться с которыми для всех христиан было совсем не обязательно. Реформаторы XVI века называли такие вещи *adiaphora* («не делающие разницы»), когда дело касалось (как здесь) традиций и обрядов или предания, не являющихся частью Благой вести или символа веры, то есть в тех случаях, по которым Священное Писание не дает жестких определений.

То же можно сказать о таких, существующих и в наше время, дискуссионных предметах жизни церкви, как способ крещения (погружением или кроплением), епископальная конфирмация (насколько она обязательна для христианского посвящения), обмен обручальными кольцами (горячо оспаривавшийся пуританами XVII века), использование косметики, ювелирных украшений или употребление алкоголя. Кроме того, сюда же относятся споры о присутствии и/или важности различных *charismata,* о частоте «знамений и чудес», о месте и времени исполнения старозаветных пророчеств, о времени и способе установления тысячелетнего царства, о взаимоотношениях истории и эсхатологии и о том, что собой представляет рай или ад.

И сейчас у нас, как и в I веке в Риме, остается та же проблема: как относиться к тем существующим различиям, о которых Писание либо молчит, либо не дает на них однозначного ответа, как следует относиться к ним, чтобы не допустить раздора в христианском сообществе.

Еще одна характерная черта, отличающая данный отрывок и заслуживающая внимания, — это великолепный сплав теологии и этики. Апостол рассуждает здесь о мирских вещах, однако основывает он их на истинах Креста, Воскресения, второго пришествия и Суда. Гриффит Томас совершенно справедливо озаглавил свое толкование главы 14 Послания к Римлянам так: «Высшие доктрины в прозаических вопросах»[711].

Попытаемся обобщить это довольно продолжительное рассуждение Павла (14:1 — 15:13). Во–первых, он закладывает фундаментальные основы терпимости в отношениях друг с другом (в частности, в отношениях со слабыми в вере). Этот принцип положителен по форме («Немощного в вере принимайте...»), но сопровождается четким уточнением («без споров о мнениях», 1). Во–вторых, на протяжении всей остальной части данного текста Павел подготавливает аргументы для трех отрицательных выводов, которые вытекают из первого положительного принципа. Он говорит читателю о недопустимости презрения или осуждения слабых (2–1 За), тем более попыток обидеть или повредить им (136—23). Он призывает не угождать себе, но следовать за Христом в Его самоотверженности (15:1–4). В заключение Павел радуется союзу иудеев и язычников, в едином порыве прославляющих Бога (15:5—13).

1. Положительный принцип (14:1)

Положительный принцип включает в себя два аспекта. Во–первых,

711 Гриффит. С. 373.

Немощного в вере принимайте... (1). Павел не пытается приукрасить истинное лицо этих, называемых немощными, братьев и сестер. Вера их слаба, незрела; они не обучены и (что следует из дальнейшего повествования), фактически, находятся в заблуждении. Но, несмотря на это, мы не можем ни пренебрегать ими, ни упрекать их, ни даже (во всяком случае на данном этапе) исправлять, но должны ввести их в наше дружеское общение. Глагол *proslambano* означает не просто «принимать» людей, признавая их права на существование или принадлежность чему–либо, не просто «принимать» в свое общество, свой дом, круг знакомых (АГ). Он подразумевает принятие в круг своих друзей и в свое сердце; он подразумевает доброту и тепло истинной любви.

Например, этот глагол использован в Новом Завете, когда речь шла и о Филимоне, оказавшем Онисиму такой же теплый прием, какой подобает Апостолам (Фил. 17), и о жителях острова Мелит, принявших и обогревших Павла и всех его спутников после кораблекрушения (Деян. 28:2), и даже об Иисусе, Который обещает Своему народу ввести его в Свою небесную обитель (Ин. 14:3).

Сегодня принятие, «терпимость» являются популярными понятиями, и это правильно. В теологическом контексте «принятие» нас Богом можно рассматривать как хороший современный эквивалент слова «оправдание». Однако в современных суждениях о «безусловном принятии» нас Богом надо быть очень осторожными; то же и при обсуждении концепции «открытой церкви», утверждающей, что членство в церкви предлагается каждому свободно и безусловно. Надо помнить, что хотя любовь Божья действительно безусловна, принятие нас Богом безусловным не является, потому что напрямую зависит от нашего покаяния и нашей веры в Иисуса Христа. Об этом необходимо помнить, и размышляя над тем, что мы должны принимать слабого (14:1), потому что «Бог принял его» (14:3), и принимая друг друга «как Христос принял» нас (15:7).

Во–вторых, приняв к сведению принцип терпимости, мы должны обратить внимание на сопутствующее ему добавление: *...без вынесения суждений по спорным вопросам* (16) [712]. Оба греческих слова имеют свой объем значений. *Diakhseis (вынесение суждения)* может означать дискуссии, дебаты, ссоры или осуждения; *dialogismoi* может означать мнения, угрызения совести или «напряженные внутренние терзания совести»[713]. Следовательно, Павел говорит, что мы должны принимать слабого человека с теплотой и искренним доброжелательством, «не входя в дискуссии о его недостатках» или сомнениях (ПАБ), «без намерения ссориться по поводу мнений» (АГ). Другими словами, мы не должны превращать церковь в дискуссионную палату, где правит аргумент, и тем более в судилище, где слабого человека подвергают допросу и осуждению. Принимая таких людей, мы должны уважать их мнения.

---

712 В русском переводе Библии: «...без споров о мнениях». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

713 Моул (1894). С. 374.

2. Отрицательные последствия (14:2— 15:13)

a. Не презирать и не осуждать слабого (14:2–13а)

Чтобы верно понять мысль Павла в ее развитии, выделим несколько теологических истин, на которых его рассуждение основано.

(a1) Принимайте его, потому что Бог принял его (2—3)

Павел начинает с проблемы ограничений в пище как первого пункта в списке взаимоотношений слабых и сильных, боязливых и свободных. *Ибо иной уверен, что можно есть все...,* потому что свобода во Христе освободила его от ненужных сомнений по поводу приема пищи, *...а немощный ест овощи* (2). Видимо, это происходит не потому, что он вегетарианец по убеждению или делает это ради здоровья, а потому, что единственный надежный способ избежать употребления в пищу *non–kosher мясо* — это не есть мяса вообще. Как же таким христианам относиться друг к другу? *Кто ест* [сильный человек], *не уничижай того, кто не ест* [слабого по причине его сомнений]; *и кто не ест* [слабый], *не осуждай того, кто ест* [сильного в своей свободе].

Не совсем ясно, почему сильным запрещается «уничижать» слабых, а слабым — «осуждать» сильных. Возможно потому что сильные могут поддаться искушению надменности, а слабые могут увидеть в сильных, оставивших древние израильские традиции, отступников, достойных осуждения. Так это или нет, но в обоих случаях презрение и осуждение своего брата–христианина дурно, потому что *Бог принял его* (3). Какое право мы имеем отвергать человека, которого принял Бог? Итак, чтобы не ошибиться в выборе своего отношения к людям, лучше всего узнать, как к ним относится Бог. Это правило лучше самого золотого правила. Надежный вариант для каждого — иметь такое отношение к людям, какое вы хотели бы иметь к себе с их стороны, но еще надежнее — относиться к ним так, как относится к ним Бог. Первый вариант является готовым руководством, основанным на нашей греховной эгоцентричной природе; второй — это образец, приближенный к Божьему совершенству.

(a2) Принимайте его, потому что Христос умер и воскрес, чтобы стать его Господом (4—9)

Далее Павел рассуждает так: если нельзя отвергать того, кто принят Богом, то также нельзя вмешиваться в отношения между господином и его *oiketcs* —домашним слугой. *Кто ты, осуждающий чужого раба? (4* а). В быту такое поведение абсолютно неприемлемо и получает немедленный отпор. Точно так же не наше дело вмешиваться в отношения между братом–христианином и Христом или посягать на место, которое Христос занимает в его жизни. *Пред своим Господом стоит он или падает.* Ибо он не ответственен перед нами, и мы не ответственны перед ним. *И будет восставлен, ибо силен Бог восставить его* (46); Бог дарует ему Свою милость, независимо от того, милостивы ли мы к нему или нет.

Павел развивает теперь второе положение, касающееся взаимоотношений слабых и сильных верующих. Речь идет о соблюдении

или несоблюдении особых дней, очевидно, еврейских праздников или постов, еженедельных, ежемесячных или ежегодных (ср.: Гал. 4:10; Кол. 2:16). Минуя всякий комментарий, Павел приступает к альтернативам: *Иной отличает день от дня* [слабый], *а другой судит о всяком дне равно* [сильный]. Последний не различает дни, как и пищу. К какой бы из этих групп ни относились читатели Павла, у него приготовлено для них следующее назидание: *Всякий поступай по удостоверению своего ума* (5). Павел не одобряет безрассудного поведения, не одобряет он и бессмысленные традиции.

Теперь, когда кажется, что каждый христианин (слабый или сильный) достаточно вразумлен и укреплен, Павел готов признать его практическую жизнь жизнью во Христе. *Кто различает дни, для Господа различает* (6а). Он поступает так «ради Господа» (ПНВ, ИБ), желая угодить и отдать почести Ему. То же относится и к тем, для кого все дни одинаковы, хотя о них стих 6 не говорит ничего; вместо этого он вновь обращается к теме употребления мяса в пищу, причем, сопровождается она двойным благодарением. *Кто ест мясо, для Господа ест* [714]*, ибо благодарит Бога; и кто не ест, для Господа не ест и благодарит Бога* (66). Ест ли кто мясо или воздерживается, и в том, и в другом случае благодарим Господа. Если мы способны что–то получать от Бога с благодарностью как Его дар, то способны и возвращать Ему это в виде служения. Эти два канала, по которым совершается общение между нами и Богом, взаимосвязаны и являются важнейшими аспектами нашего следования за Господом. Они представляют собой важное практическое испытание нашей жизни. «Могу ли я возблагодарить за это Бога? Могу ли я сделать это для Бога?» (см.: 1 Кор. 10:30; 1 Тим. 4:3 и дал.)[715].

Мы видим такое присутствие Господа во многих ситуациях нашей жизни. *Ибо никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя…* (7). Напротив, *если* [то есть «в то время как»] *живем, то для Господа живем; если* [то есть «когда»] *умираем, для Господа умираем* [716]*. И потому, живем ли, или умираем, — всегда Господни* (8). Жизнь и смерть — это две составляющие нашего человеческого бытия. Живем ли мы на земле или через смерть переходим в жизнь на небе — все, чем мы обладаем и чем мы являемся, принадлежит Господу Иисусу и, следовательно, должно быть посвящено умножению Его величия и славы.

Почему так? Ответ Павла таков: «Ибо Христос для того и умер и воскрес и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми» (9). Замечательно, что Апостол поднимает эту обычную, вполне житейскую проблему наших христианских взаимоотношений на высокий уровень теологического размышления о смерти, воскресении и последующем вселенском царствовании Иисуса. И мы должны жить для Него, потому что Он — наш Господь; мы должны уважать взаимоотношения между Ним и нашими товарищами, потому что Он — их

---

714 В русском переводе Библии: «Кто ест, для Господа ест…» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

715 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

716 В русском переводе Библии: «А живем ли — для Господа живем, умираем ли — для Господа умираем». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Господь тоже. И все это потому, что Он умер и воскрес, чтобы стать Господом для всех.

(а3) Принимай его, потому что он — твой брат (10а)

Проанализировав отношения слабых и сильных, соблюдающих традиции и отвергающих их (причем, в довольно общей и безличной манере), Павел внезапно обрушивает на читателя два вопроса, в которых резко противопоставляет два понятия: «ты» и «твой брат». *А ты, что осуждаешь брата твоего? Или и ты, что унижаешь брата твоего?* (10а). Презрение к другим христианам и осуждение их (см. стих 3), «пренебрежительные улыбки» и «суровые осуждающие лица»[717] — это совершенно недопустимое отношение друг к другу. Почему? Не только потому, что Бог принял их и Христос умер и восстал, чтобы быть Господом всех их, но потому также, что все они связаны друг с другом прочнейшими узами единой семьи. И слабые верующие со всеми их скучными сомнениями и страхами, и сильные с их дерзкой самоуверенностью и свободой — все братья и сестры. Когда мы думаем так, тогда ослабевает наш критический настрой и нетерпение, тогда мы становимся более великодушными и добрыми.

(а4) Принимай его, потому что все мы предстанем перед троном всевышнего Судьи (10б—13а)

Существует непосредственная связь между тем, судим ли мы своего брата (10 а), и предстоящим нам Судом Божьим, ибо *все мы предстанем на суд Христов* (10б). Мы не должны никого судить, потому что сами будем судимы. Здесь ощущается прямая связь со словами Христа: «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7:1). О каком суде говорит Иисус? Он не запрещал критиковать, не призывал нас ограничивать свои способности к порицанию зла. Если бы не так, то мы не могли бы исполнять одну из Его заповедей, а именно «берегитесь лжепророков» (Мф. 7:15). Нет, последователям Иисуса запрещается не это, а склонность к осуждению других, «судить» в смысле «высказывать свое осуждающее мнение о ком–либо». Почему? Потому что однажды мы сами предстанем перед Судьей. Другими словами, нельзя нам, усадив своего товарища на скамью подсудимых, начинать произносить свое осуждение и выносить приговоры, потому что не мы, но Бог есть единственный Судья, о чем нам напомнят, когда роли поменяются.

Для подтверждения этого Павел приводит слова из Книги Пророка Исайи 45:23: *Живу я, говорит Господь* [фраза, вводящая некоторые пророчества в других текстах], *предо Мною преклонится всякое колено, и всякий язык будет исповедывать Бога* (11). Здесь подчеркивается универсальность Божьего правосудия, выражающаяся в том, что «всякое колено» и «всякий язык» почтит Бога. *Итак,* продолжает Павел, в свете Писания *каждый из нас* индивидуально (а не все мы в массе) *за себя,* а не за других *даст отчет Богу* (12). Именно потому, что Бог— Судья, а мы — судимые, *не станем более судить друг друга* (13а), избегая тем самым участи откровенных безумцев, пытающихся присвоить себе прерогативу

---

717 Мюррей. Т. 2. С. 175.

Бога.

Заповеди Апостола о добром отношении к слабым, без всякого презрения и осуждения, опираются на четыре теологических постулата, касающихся Бога, Христа, их самих, этих слабых, и нас. Во–первых, их принял Бог (3); во–вторых, Христос умер и воскрес, чтобы быть Господом и для них, и для нас (9); в–третьих, они наши братья и сестры, так что все мы члены одной семьи (10а). В–четвертых, все мы предстанем перед лицом Бога как нашего Судьи (106). Любого из этих четырех положений достаточно для того, чтобы наши взаимоотношения сделать святыми; и все четыре вместе взятые в случае неповиновения просто не оставляют нам никакого шанса быть оправданными. Но есть еще две истины, о которых речь только пойдет.

б. Не огорчай и не уничтожай слабого (14:136—23)

В этом отрывке все внимание Павла вновь приковано к теме отношения к слабым. Хотя ряд стихов рассматриваемого текста посвящен обязанностям сильных и слабых по отношению «друг к другу» (13а, 19; 15:7), все же основная мысль, пронизывающая весь отрывок, сводится к христианской ответственности сильных перед слабыми. Рассуждение Апостола движется от отношения (не презирать и не осуждать) к поступкам (не допускать их преткновения и падения).

Не станем же более судить друг друга, говорит Павел, но лучше нам позаботиться о том, *как бы не подавать брату случая к преткновению или соблазну* (136). В греческом тексте здесь игра слов, основанная на двойном смысле глагола *krinein* — «судить». «Поэтому давайте перестанем осуждать друг друга, а лучше придем к одному простому решению...» (НАБ). Решение, к которому нам следует прийти, состоит в отказе создавать какие бы то ни было препятствия *(proskomma)* или соблазны *(skandalon)* на пути нашего брата, которые могли бы привести к его преткновению и падению. Но почему это так? Павел обосновывает свое увещевание двумя теологическими тезисами, которые дополняют четыре других тезиса, изложенных в стихах 1 —13 а.

(61) Принимай его, потому что он твой брат, за которого умер Христос (14–16)

Прежде чем развить свою мысль о бережном отношении к слабому брату или сестре, Павел доверительно разъясняет дилемму, стоящую перед сильными верующими. Дилемма эта возникает в результате противоречивости двух истин. Во–первых, *я знаю и уверен в Господе Иисусе...* так же, как уверены сильные христиане, опирающиеся на непреложную доктрину творения (1 Тим. 4:1 и дал.), гласящую, *...что нет ничего в себе самом нечистого...* (На). Ссылка на Господа Иисуса не означает, по всей видимости, что Павел цитирует Его, однако очевидно, что ему известно о столкновении Иисуса с фарисеями по поводу чистого и нечистого (Мк. 7:14 и дал.), известно ему и обращенное к Петру наставление воскресшего Господа не называть нечистым то, что Бог сотворил чистым (Деян. 10:15, 28). Эта фраза приобретает здесь довольно сильное звучание («Все, что известно мне о Господе Иисусе, убеждает меня в том, что...» (ПАБ), и в ней слышится убежденность Павла в своем

теснейшем единении с Христом как Его ученика и особенно как Его Апостола. Неважно, каким образом Павел пришел к этому убеждению, важна его суть: никакая пища сама по себе не может быть нечистой. *Но* [и это вторая часть дилеммы] *если кто–нибудь считает что–то нечистым,* потому что его совесть свидетельствует ему об этом, *то для него это нечисто* (146) [718], и он не станет употреблять это в пищу Стих 14, как видно, имеет отношение к обрядовым и культурным (а не к моральным) нормам, хотя Павел очень хорошо знает, что некоторые наши мысли, слова и дела все же внутренне греховны.

Противоречие, с которым сталкиваются здесь сильные христиане, заключается в том, что некоторая пища является одновременно и чистой, и нечистой. С одной стороны, сильные убеждены, что всякая пища чистая. С другой стороны, слабые убеждены в обратном. Как же вести себя сильному христианину в такой ситуации? Павел отвечает недвусмысленно: хотя правы сильные и он разделяет их мнение, потому что Господь Иисус наставлял именно так, тем не менее нельзя игнорировать те сомнения, которыми терзается совесть слабых братьев, и навязывать им свое мнение. Напротив, следует быть снисходительными к этим братьям (хотя они ошибаются) и не действовать насильно. И вот почему. *Если же за пищу огорчается брат твой* (если брат твой видит, как ты ешь эту пищу, и это причиняет ему боль), и не только потому, что он не одобряет этого, но в основном потому, что он вынужден делать так же, поступая против своей совести, *то ты уже не по любви поступаешь* (15а), ты уже свернул с пути любви. Потому что любовь никогда не унижает больную совесть; любовь скорее ограничивает свою свободу из уважения к последним (1 Кор. 8:9 и дал.). Ранить совесть слабого брата — значит не просто огорчить, но «погубить» его, а это совершенно несовместимо с любовью. *Не губи твоею пищею твоего брата, за кого Христос умер* (15б) [719].

Ранее Павел дважды назвал слабого христианина «братом» (10); теперь он повторяет это слово четырежды (13, дважды в 15[720], 21) и добавляет выразительное описание того, «за кого Христос умер». Если Христос возлюбил его настолько, что умер за него, то как же нам не возлюбить его хотя бы настолько, чтобы не ранить его совесть? Если Христос принес Себя в жертву ради него, как же можем мы повредить ему? Если Христос умер ради его спасения, то как же можем мы губить его?

Что же подразумевает Павел под этим «губить»? Профессор Данн утверждает, что, «по мнению всех последних комментаторов, здесь имеется в виду… конечная эсхатологическая гибель», то есть ад[721]. Я не могу согласиться с этим по следующим причинам. Во–первых, возможно

---

718 В русском переводе Библии: «…только почитающему что–либо нечистым, тому нечисто». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

719 В русском переводе Библии: «…не губи твоею пищею того, за кого Христос умер». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

720 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

721 Данн. Т. 38А. С. 821.

ли, чтобы один единственный поступок против своей совести, в котором в сущности нет его вины, но есть вина сильного брата, ввергшего его в заблуждение, и который не является сознательным непослушанием, а лишь непреднамеренной ошибкой, заслуживал бы вечного осуждения? Нет, ад — удел только тех упрямцев, которые сознательно продолжают творить зло (2:5 и дал.). Во–вторых, эта точка зрения (вечная погибель для брата) не соответствует доктрине об абсолютной невозможности отлучить нас от Божьей любви (8:28–39). Отличительной чертой всяких истинных «брата» или «сестры» является их желание стоять до конца в Его несокрушимой любви.

В–третьих, в стихе 15 Павел говорит, что сильный может погубить слабого, но Иисус сказал, что только Сам Бог (и больше никто) может уничтожить человека в аду (Мф. 10:28). В–четвертых, контекст, таким образом, требует какого–то иного толкования слова «погубить». *Apollymi* имеет широкий спектр значений — от «убийства» до «порчи». Здесь используется значение «разрушать», что противоположно понятию «восстановить» (19 и дал., 15:2). Итак, Павел предупреждает сильных о том, что сильный, принуждающий слабого в вере идти против своей совести, наносит разрушительный удар его христианской жизни. Он убеждает их не причинять такого вреда слабому брату. *Не позволяйте, чтобы ваши ценности* (то есть свобода, обретенная во Христе) *были бы поругаемы* (16)[722], так как вы щеголяете ими во вред слабому брату.

(62) Принимайте его, потому что Царство Божие важнее пищи (17—21)

Если Крест Христа — это первый теологический постулат, на котором основан призыв Павла к сильным христианам сдерживать себя, то второй — это Царство Бога, то есть милосердное владычество Бога через Христа Духом Святым в жизни Его народа, приносящее полное спасение и требующее абсолютного послушания. Доктрина Божьего Царства не занимает в учении Павла центрального места, как, например, в учении Иисуса, однако ей уделено большое внимание (напр.: Деян. 14:22; 17:7; 19:8; 20:25; 28:23, 31; 1 Кор. 6:10; Еф. 5:5; Кол. 1:13).

Основная мысль Апостола сводится к следующему. Если сильные настаивают на своем праве есть все, что им нравится, делая это даже в ущерб своим слабым братьям, в этом случае они виновны в серьезном нарушении пропорции. Они переоценивают значение пищи (которое вторично) и недооценивают значение Царства Божьего (которое центрально). *Ибо Царство Божие — не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе* (17). Иногда праведность, мир и радость, вдохновляемые Святым Духом, понимаются как субъективные состояния праведности, ощущения мира и радости. Но в более широком контексте Послания к Римлянам их следует понимать как объективное состояние, а именно состояние оправданности через жертву Христа, мира с Богом и радости в надежде Божьей славы (5:1 и дал.), а Святой Дух является их провозвестойком и обетованием (8:23). Царство Божье потому важнее, что *кто сим служит Христу* (ПАБ, «кто ведет себя как слуга Христа»), кто

---

722 В русском переводе Библии: «Да не хулится ваше доброе». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

прежде всего ищет Царства Божьего (Мф. 6:33) и признает «еду и питье второстепенными вещами»[723], *...тот угоден Богу и достоин одобрения от людей* (18).

Стихи 19—21 повторяют и усиливают суждения Павла о равновесии. В них содержатся три наставления. Первое: *...будем искать того, что служит к миру и ко взаимному назиданию* (19). Здесь «мир» — это тот «шолом», который наполняет все христианское сообщество, а «назидание» — это то, что способствует нашему возрастанию во Христе. Это есть та позитивная цель, к которой должны стремиться все и которой сильные пренебрегали в своем безрассудном отношении к слабым.

Второе: *Ради пищи не разрушай дела Божия...* (20а). «Дело Божие» — это, вероятно, не просто один слабый брат по вере, но все христианское сообщество. Использованный здесь глагол, переведенный как «разрушать», отличается от глагола, использованного в стихе 15. *Katalyo* означает «рушить», особенно разрушать здания. Благодаря ему создается контраст с предшествующим стихом: мы призваны строить дружеские отношения (19), а не разрушать их (20). И тем более нельзя разрушать их «ради пищи».

В греческом тексте это предложение стоит вначале. Именно так, «ради тарелки с мясом» (ДБФ) мы не станем разрушать Божий труд! Павел уже раньше трижды с некоторой иронией говорил о том же: как неразумно ставить пищу выше мира, свое здоровье выше общественного. Данный случай четвертый по счету. Неужели ты, сильный христианин, спрашивает Павел, действительно можешь огорчать своего брата *за пищу* (15а), духовно унижать его *твоею пищею* (156), ставить *пищу и питие* выше Божьего Царства (17) и, значит, умалять Божий *труради пищи* (20) (ср.: 1 Кор. 8:8).

Несомненно, лица многих покраснели, когда это Послание читалось вслух в собрании. Деликатный сарказм Павла не мог не задеть их; он помогал им увидеть самих себя, сделать переоценку своих ценностей и прекратить пользоваться своей свободой во вред другим, но поставить на первое место Крест и Царство Бога.

Следующее, третье наставление Павла основывается на контрасте между двумя типами поведения, которые он называет соответственно «неверным» и «верным», *kakos* (20 б) и *kalos* (21). *Все чисто,* утверждает он, и здесь звучит та же истина, что и в стихе 14, но использовано другое слово *katharos* («чистый»), а не *koinos* («общий»). Он продолжает: *...нохудо [kakos] человеку, который ест на соблазн...* кому–то другому (206). Поэтому *лучше (kalos)* не есть мяса и не пить вина (которое здесь упоминается впервые), *и не делать ничего такого, от чего брат твой претыкается, или соблазняется, или изнемогает* (21). Похоже, что заявление «всякая пища чистая» было лозунгом сильных. И Павел не противоречит им, ибо такова была теологическая истина, позволявшая им есть все, что им угодно. Но было нечто, требовавшее от них ограничения этой своей свободы, — сверхчувствительная, сомневающаяся совесть более слабых в вере христиан, которые совсем не были уверены в том, что всякая пища чиста. Значит, «худо» пользоваться своей свободой, если в результате страдают те, кто слабее. Но «лучше» для них же (Павел уже подводит свое рассуждение к концу) вообще не есть мяса и не пить вина,

---

723 Барретт. С. 265.

то есть стать вегетарианцами и непьющими, и вообще пойти на любые ограничения своих прихотей, если это может послужить во благо слабых.

В заключение главы (22—23) Павел проводит разграничение веры и действия, то есть личного убеждения и общественного поведения. *Итак,* — пишет он, касаясь личной сферы, — *во что бы ты ни верил,* будь ты сильным, считающим, что можешь есть все, или слабым, считающим наоборот, *сохраняй это между собой и Богом* в тайне (22а)[724]. Не нужно демонстрировать свои взгляды или тем более обременять ими других людей.

Что касается общественного поведения, здесь выделяются два типа, представленные соответственно двумя типами людей, которых мы легко узнаем как сильного и слабого христианина. Сильный верующий имеет благословение, потому что его совесть не осуждает его за принятие любой пищи, его не грызет чувство вины. *Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает* (22 б). *А сомневающийся,* то есть слабый в вере, мучающийся и колеблющийся, *если ест, осуждается* [вероятно, своею совестью, а не Богом], *потому что не по вере; а все, что не по вере* [ПАБ, «не является внутренним убеждением»], *грех* (23). В последней фразе особенно подчеркивается значение нашей совести. Хотя она и небезупречна, но священна, поэтому идти против нее (поступать «не по вере») значит грешить. В то же время, наряду с наставлением не идти против совести, Павел как бы между строк напоминает о необходимости воспитывать свою совесть.

Далее он переходит к третьему, отрицательному по форме выводу, вытекающему из положительного принципа «принимать» слабого брата. Сделав назидание в адрес сильных христиан, запрещающее презирать и судить слабых (14:2–1 3а), огорчать и вредить им (14:136–23), он теперь увещевает их не предаваться угождению себе (15:1–13).

в. Мы не должны угождать себе (15:1—13)

Мы, сильные.., так начинает Павел, и здесь впервые он называет их именно так, отождествляя с ними себя. Как же в этом случае поступать сильным? В чем заключается их христианская ответственность перед слабыми верующими?

Во–первых, сильные *должны сносить немощи* [буквально «слабости»] *бессильных...* (1а). Естественно, сильные имеют искушение воспользоваться своим преимуществом, чтобы как–то подавить слабого. Павел же настаивает на сочувствии к ним. Греческий глагол *bastazo* имеет два значения: «терпеть, выносить» и «нести, поддерживать». Контекст свидетельствует, что второе значение здесь более оправданно. Сила одного человека компенсирует слабость другого.

Во–вторых, *мы, сильные, должны... не себе угождать* (16). Эгоцентризм свойственен греховной человеческой природе. Но мы не должны использовать свою силу ради собственной выгоды. Павел вновь и вновь повторяет, что сильный христианин не может позволять себе попирать не столь духовно сильных братьев.

---

724 В русском переводе Библии: «Ты имеешь веру? Имей ее сам в себе, пред Богом». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

В–третьих, *каждый из нас должен угождать ближнему, во благо, к назиданию* (2). Угождение ближнему, как назидает

Писание (Лев. 19:18; ср.: Рим. 13:9), не имеет ничего общего с «угождением людям», которое Писание осуждает (напр.: Гал. 1:10; Кол. 3:22; 1 Фес. 2:4). Выражение «угождать людям» есть антитеза понятию «угождать» Богу и имеет значение льстить им с целью обрести их благосклонность или одобрение через какой–нибудь беспринципный компромисс. Это всегда несовместимо с цельностью и искренностью. Павел, видимо, желая исключить всякое недопонимание, присоединяет к своему наставлению эту дополнительную фразу «во благо, к назиданию» (ср.: 14:19). Вместо того чтобы соблазнять (14:13, 20, 21), губить своего ближнего (14:20) или вредить ему (14:15), мы должны помогать ему возрастать. Наставление — вот конструктивная альтернатива унижению. Именно такое наставление слабых, несомненно, будет способствовать воспитанию и укреплению их совести.

И вновь Павел подкрепляет свое наставление теологической истиной. На этот раз это Сам Иисус Христос, о Котором упоминается теперь почти в каждом стихе, а точнее, пример Его жизни. Почему же мы должны угождать ближнему, а не себе?

(в1) «Ибо и Христос не себе угождал» (3—4)

Эта простая фраза «красноречиво и лаконично выражает и смысл воплощения Христа, и характер Его земной жизни» [725]. Вместо угождения Себе Он отдал Себя служению Отцу и людям. Хотя Он, «будучи Богом в Самой Своей сущности», больше других имел право угождать Себе, однако же Он не считал «Свое равенство Богу преимуществом», но прежде всего «сбросил с Себя» (ПНВ) Свою славу, а затем «уничижил Себя», чтобы служить людям (Флп. 2:6 и дал.).

Павел не говорит ничего о воплощении Христа и не приводит никаких эпизодов из Его воплощенной жизни, он просто цитирует псалом 69, где боль по поводу несправедливости и неразумности страданий праведного человека звучит как мессианское пророчество об Иисусе; этот же псалом четыре или пять раз цитируется и в Новом Завете. *Но как написано: «злословия злословящих Тебя пали на Меня»* (3). Это и есть пример Его отказа угождать себе: настолько полным было соединение Христа с Отцом в Его имени, Его воле, Его деле и Его славе, что все проклятия, предназначенные Отцу, пали на Сына.

Исполненное во Христе пророчество псалма 69:9 побуждает Павла к раздумьям о природе и целях ветхозаветных Писаний: *А все, что писано было прежде, написано нам в наставление, чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду* (4). Отсюда вытекают пять положений о Священном Писании, которые нам было бы полезно знать.

Во–первых, его *современное звучание.* Разумеется, книги Ветхого Завета прежде всего предназначены тем людям, для которых они были *написаны в прошлом.* Но Апостол убежден, что они также написаны *в наставление нам* (ср.: 1 Кор. 10:11).

Во–вторых, его *внутренняя ценность.* Процитировав всего половину стиха одного из псалмов, Павел заявляет, что «все», написанное в

---

725 Крэнфилд. Т. 2. С. 732.

прошлом, предназначено нам, хотя не все одинаково для нас ценно. Сам Иисус говорил о «важнейшем в законе» (Мф. 23:23).

В–третьих, его *христологичность.* Приведенный Павлом псалом 69 как пророчество о Христе показывает, как воскресший Господь мог разъяснять Своим ученикам «сказанное о Нем во всем Писании» (Лк. 24:27; ср.: Ин. 5:39).

В–четвертых, его *практическое назначение.* Писание не только «может умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса» (2 Тим. 3:15), но также может вдохнуть в нас мужество, чтобы «мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду», вглядывались в вечность и, невзирая на нынешние скорби, ожидали будущей славы.

В–пятых, его *Божественное происхождение.* Показательно, что «терпение и утешение», которые в стихе 4 Павел относит к Писанию, в стихе 5 уже относятся к Богу, а это значит, что Сам Бог говорит с нами через Священные Писания, вдохновляя и утешая нас. Поэтому Бог продолжает и сейчас говорить через когда–то Им же уже сказанное.

(в2) Потому что Христос — путь к единению в прославлении (5—6)

Стихи 5—6 звучат как благословение. Павел молится: *Бог же терпения и утешения* [через свои Писания, как мы уже видели] *да дарует вам быть в единомыслии между собою...,* или буквально «да дарует вам иметь одинаковые мысли в вашей среде» (5а). Вряд ли Павел помышлял о том, чтобы римские христиане пришли к согласию абсолютно во всем, поскольку он настойчиво убеждал слабых и сильных принимать друг друга, несмотря на серьезные расхождения во второстепенных вещах. Значит, молитва его — о единстве их ума и совести в чем–то несравненно более важном.

Итак, Павел возвещает: *Бог... да дарует вам быть в единомыслии между собою, поучению Христа Иисуса* (5б), буквально «в соответствии с Христом Иисусом». Это значит, что христианское единство — это единство во Христе, что личность Иисуса Христа — центр нашего единства, и, следовательно, чем больше мы принимаем Его, тем больше мы принимаем друг друга. Но в чем же смысл и цель такого единения ума? Цель его в том, чтобы *(hina)* нам объединиться в поклонении Богу: *...дабы вы единодушно, едиными устами славили Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа* (6). Таким образом, единая мысль (5) выражается единым сердцем и едиными устами (6). В самом деле, без такого единения умом во Христе прославление Бога в единстве сердец и уст невозможно.

(в3) Потому что Христос принял вас (7)

В стихе 7 Павел обращается к уже известной теме — первоначальному призыву принимать друг друга. Можно заметить, что эта пространная, тщательно продуманная теолого–практическая разработка темы «сильные — слабые», подобно начинке бутерброда, втиснута между двумя восклицаниями Апостола: *Немощного в вере принимайте...* (14:1) и *...принимайте друг друга...* (7а). Оба они обращены ко всей общине, хотя первое наставляет церковь принимать слабого брата, а второе убеждает всех членов церкви принимать друг друга. Оба имеют теологическое обоснование. Со слабым нужно так

поступать потому, что *Бог принял его* (14:3), а члены церкви должны принимать друг друга так, *как и Христос принял* их (7а).

Кроме того, Христос принял нас *для того, чтобы прославить Бога* (76)[726]. Только Тому, Кто через Христа примирил нас с Собой и друг с другом, принадлежит всякая заслуга и вся слава.

(в4) Потому что Христос стал слугой (8–13)

Начиная со стиха 8, Павел почти незаметно переходит от единства слабых и сильных во Христе к единству иудеев и язычников во Христе. Далее оба эти случая объединяются, когда речь идет о поклонении: «дабы» они «славили Бога» вместе (6, 9 и дал.). Следует заметить, однако, что синтаксис стихов 8—9 не совсем ясен. Вот какой текст предлагает НМВ: *Ибо говорю вам, что Христос стал слугой иудеям, явив Божью правду, чтобы исполнить обетования патриархам* (8) *и чтобы язычники могли прославить Бога за его милость..,* (9а).

Здесь два взаимодополняющих предложения: первое — об *иудеях* и *Божьей правде* (то есть правдивости), второе — о *язычниках* и Его *милости.* Но какова же взаимосвязь между ними? Многие комментаторы привязывают оба эти предложения к торжественному вступительному *говорю вам.* Но поскольку весь контекст сконцентрирован на работе Христа, то логичнее увязать их с другим, более пространным вступлением, а именно: *Я говорю вам, что Христос стал слугою иудеям...* Как видно, Его роль как слуги иудеям, то есть еврейского Мессии, связана с двумя параллельными целями: во–первых, *исполнить обетования патриархам* и, во–вторых, ввести язычников.

Служение Иисуса иудеям проходило от лица «Божьей правды», чтобы открылась преданность Бога Своим заветным обетованиям, тогда как Его служение язычникам явило им Его милость — милость вне завета. Хотя Ветхий Завет содержит множество пророчеств о включении язычников и Авраам получил обетование о будущем благословении всех народов в его потомстве, тем не менее Бог не заключил завет с языческими народами, но заключил его с еврейским. Следовательно, служение Христа язычникам было воплощением милости Божьей, служение же Его Израилю было явлением верности Божьей; в обоим случаях во благо и тем, и другим.

В подтверждение истины о включении иудеев и язычников в мессианское содружество Павел приводит четыре ветхозаветных высказывания. В каждом случае он пользуется текстом Септуагинты, избирая одну цитату из закона, одну из книг пророков и две из Писаний, что представляет собой три части Ветхого Завета. Все четыре цитаты относятся к язычникам и к прославлению, хотя каждая имеет еще и свое собственное значение. В первой Давид, будучи царем Израиля, говорит о своем желании прославить Бога в языческой среде, хотя не совсем ясно, являются ли языческие народы в этом случае зрителями или активными участниками. *За то буду славить Тебя, Господи, между язычниками и буду петь имени Твоему* (96 = Пс. 17:50; 2 Цар. 22:50).

Во второй цитате непосредственными участниками являются народы.

---

726 В русском переводе Библии: «...как и Христос принял вас в славу Божию». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Здесь Моисей обращается к другим народам, призывая их возрадоваться вместе с Божьим народом: *И еще сказано: «возвеселитесь, язычники, с народом Его»* (10 = Втор. 32:43). Третья цитата— это также обращение псалмопевца к народам с призывом прославить Яхве, где повторяется слово «все»: *И еще: «хвалите Господа, все язычники, и прославляйте Его, все народы»* (11 = Пс. 116:1). Далее, в последней, четвертой цитате пророк Исайя предсказывает приход Мессии, потомка Давида, сына Иесеева, Который будет владычествовать над народами и получит их признание. *Исайя также говорит: «будет корень Иесеев, и восстанет владеть народами; на Него язычники надеяться будут»* (12 = Ис. 11:10). Итак, Мессия есть одновременно корень Иесеев и надежда народов.

Здесь пространная этическая доктрина завершается еще одним благословением (см. первое в стихе 5): *Бог же надежды да исполнит вас всякой радости и мира в вере...* (13а). Радость и мир, упоминаемые здесь, приводят на память определение Царства Божьего (14:7). Однако также присутствует и вера («в вере») как единственный путь к обретению радости и мира, и Павел молится о том, чтобы римские христиане исполнялись и тем, и другим. Павел также предвидит то, что они исполнятся великой надежды: *...дабы вы, силою Духа Святого, обогатились надеждою* (136). Центром первого апостольского благословения (5) было единство в поклонении; в центре же второго стоит «надежда». Он уже возвестил, что Писания несут нам надежду (4). Здесь он в молитве выражает свое желание, чтобы «Бог надежды» «обогатил» бы их этой надеждой.

Надежда всегда обращена в будущее. И так как Павел только что приводил пророчество Исайи о том, что Мессия станет надеждой язычников (12), то нетрудно понять, о какой надежде идет здесь речь. Павел обращает свой взор в то грядушее время, когда наступит «полнота» Израиля и язычников (11:12, 25). Это будет кульминация истории человечества со вторым пришествием Господа Христа, а затем пребудет слава новой земли и нового Неба, которую наследуют евреи и язычники вместе. Поэтому радость, мир, вера и надежда являются характерными христианскими чертами. Если вера — это путь к радости и миру, то переливающаяся через край надежда — их следствие. А все четыре качества — плоды действия в нас Святого Духа.

* * *

Обозревая теперь весь этот раздел (14:1 — 15:13), посвященный в основном взаимоотношениям сильных и слабых верующих, нельзя не поразиться тому, как замечательно подкрепляет Апостол свое этическое учение жесткими теологическими доводами. Мы выделим шесть из них, однако наиболее значимы три: доктрины о Кресте, воскресении и о последнем Суде.

Во–первых, Христос умер, чтобы стать нашим Спасителем. Как Бог принял слабого брата (14:1, 3) и как Христос принял нас (15:7), так и мы должны дополнить эту триаду, приняв друг друга. Разве можем мы погубить тех, ради спасения которых умер Христос? Второй базовый аргумент: Христос воскрес, чтобы стать нашим Господом. Об этом свидетельствует четкое апостольское утверждение (14:9). Следовательно, все люди, принадлежащие Ему, являются Его служителями и подчинены Ему— и сильные, и слабые (14:6 и дал.). И

третье: Христос придет, чтобы судить нас. Все мы однажды предстанем перед Его троном, и каждый даст отчет за себя Богу (14:10 и дал.). Претендовать на право быть судьей других — значит посягать на монополию Бога. Ныне во многих церквях при совершении таинства причастия слышатся радостные возгласы: «Христос умер! Христос воскрес! Христос придет вновь!» И они не только выражают наше благоговение, они также воздействуют на наше поведение.

Следуя за ходом мысли Апостола Павла и размышляя над его наставлением о сильных и слабых в церкви, мы понимаем, как далеко все это от наших насущных проблем. Тем не менее, есть здесь два особых принципа, которые, в совокупности взятые, актуальны для всех церквей повсюду и во все времена. Первый: принцип веры. Все должно совершаться «по вере» (14:23), утверждает Павел. Однако «всякий» должен поступать «по удостоверению своего ума» (14:5). Значит, мы должны наставлять свою совесть Словом Божьим, чтобы укрепляться в вере, возрастать в своих убеждениях и в христианской свободе.

Второй: принцип любви. Все должно совершаться в любви (14:15). Нам следует помнить, что другие христиане — это наши братья и сестры и за них умер Христос, и поэтому мы любим, а не унижаем их, особенно же уважаем убеждения их совести.

Вера и любовь разграничены только в одном случае — когда речь идет о различении существенного и несущественного в христианской доктрине и в христианской практической жизни. Хотя не всегда легко провести между ними четкую линию раздела, все же можно руководствоваться следующим надежным критерием: истины, о которых Священное Писание говорит четко и определенно, являются существенными; вопросы же, по которым библейски мыслящие, ищущие и послушные Писанию христиане расходятся во мнениях, можно считать несущественными. Некоторые слишком уповают на «полноту» тех или иных деноминаций. Но существуют два типа «полноты»: принципиальная и непринципиапьная.

Доктор Алекс Видлер говорит о второй как об имеющей намерение «сохранять различия тех деноминаций, которые желают отличаться от других; церковь в этом случае представляет собой некую религиозную Лигу (нечто вроде «Объединенных религий», выражаясь современной терминологией) [727]. Мне нечего сказать в защиту такого беспринципного синкретизма». Далее он говорит, что истинный принцип полноты заключается в том, что «церковь должна придерживаться фундаментальных истин веры, в то же время допуская различия мнений по второстепенным вопросам, особенно церемониальным и обрядовым…»[728].

Что касается фундаментальных истин, вера первостепенна, и отрицание веры не оправдывается любовью. Во второстепенном же, любовь первична, и здесь никакое усердие в проявлении веры не может компенсировать дефицит любви. Вера наставляет нашу собственную совесть; любовь уважает совесть других. Вера дает свободу; любовь

---

727 Прим. автора.

728 Видлер Алекс. Очерки о либеральности. — Alec Vidler, *Essays in Liberality* (SCM, 1957), p. 166.

ограничивает ее. Никто не смог выразить эту мысль лучше, чем Руперт Мельдений, — имя, которое, по мнению некоторых, взял себе *пот deplume* Ричард Бакстер:

В важном — единство; В маловажном — свобода; Во всем — милосердие.

Заключение: Божье провидение в служении Павла

Послание к Римлянам 15:14 — 16:27

Итак, завершена грандиозная панорама апостольского благовествования (главы 1 — 11) и научения (12:1 — 15:13). Читатели могут подумать, что двумя благославлениями (15:5, 13) заканчивается Послание к Римлянам, но это не так: оно еще не окончено. Павел возвращается к вопросу своих взаимоотношений с Римской церковью, которого он касался в начале (1:8— 13). Он хочет рассказать об особенностях своего служения, чтобы объяснить, почему до сих пор не посетил их, и поделиться своим намерением сделать это вскоре.

Но прежде всего ему интересно, не обидели ли их содержание и тон Послания. Достаточно ли его полномочий для обращения к церкви, которую не он основал и которую ни разу не посещал? Не создалось ли у них впечатление, что он недоволен их христианской жизнью? Не слишком ли откровенен он был с ними? Видимо, Павел не был уверен, что его Послание будет верно воспринято; если это так, то вторая часть послания и вовсе обескуражит их. Он обращается к ним в очень дружеской манере (везде мы видим это искреннее «я — вы»); он говорит с ними ласково и с любовью («братья мои», 15:14). Он открывает им свое сердце, делясь своими мыслями о прошлом, настоящем и будущем своего служения; он смиренно просит их молиться за него и посылает им многочисленные приветствия. Таким образом он вводит нас в тайну исполнения замысла Бога через свое апостольское служение.

15:14–22
25. Апостольское служение Павла

Павел начинает с выражения доверия своим римским читателям: *И сам я уверен о вас, братья мои, что и вы полны благости, исполнены всякого познания и можете наставлять друг друга…* (14). Очевидно, что он прибегает здесь к известному и безобидному приему дипломатического преувеличения. Однако несправедливо было бы обвинять его в неискренности, также нельзя отнестись к его словам и как к «вежливому заискиванию» [729]. Он просто уверяет, что ценит их хорошие качества: доброту *(agathosyne), обширные* христианские познания,

729 Сэнди, Хедлэм. С. 403.

умение наставлять и увещевать друг друга.

Если же они так хороши как христиане и обладают такими духовными дарами, то чем же объяснить появление Послания именно в той форме, в какой оно было написано? Павел объясняет это двумя причинами. Во–первых, *...писал вам, братья, с некоторой смелостью, отчасти как бы в напоминание вам...* (15а). Апостолы уделяли большое внимание напоминаниям. Их миссия состояла в возвещении Благой вести как фундамента веры, поэтому они постоянно напоминали церквям фундаментальные истины, то и дело призывая их обращаться к ним (напр.: Рим. 6:17; 1 Кор. 15:1 и дал.; Флп. 3:1; 2 Фес. 2:15; 1 Тим. 6:20; 2 Тим. 1:13 и дал.; 3:14; Евр. 2:1; 2 Пет. 1:12 и дал.; 3:1; 1 Ин. 2:21 и дал.; Иуд. 3).

Во–вторых, Послание Павла написано именно так по причине уникального характера его служения как Апостола язычников, о чем он сказал уже трижды (1:5; 11:13; 12:3) (ср.: Гал. 2:9; Еф. 3:2 и дал.). *Писал вам, братья... по данной мне от Бога благодати,* — продолжает Павел (156), — *быть служителем Иисуса Христа у язычников...* (16а). И хотя Павел не был основателем Римской церкви, у него было право наставлять ее членов, так как благодатью Божьей ему дана особая миссия быть Апостолом языческих народов.

В следующих семи стихах Павел подробно останавливается на характере своего служения, подчеркивая при этом три его важных свойства.

1. Служение Павла как священника (16–17)

Он называет себя *служителем Иисуса Христа у язычников,* совершающим *...священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно Богу(\6).* Многие удивляются тому, что Павел вдруг называет свое служение священническим и вводит соответствующую терминологию. Однако это именно так. Хотя слово *leitourgos* («служитель») обычно означало общественного служителя (как, напр., в 13:6), тем не менее в библейской литературе как существительное, так и родственный ему глагол *leitourged* используются «исключительно в контексте религиозных и обрядовых служений» (АГ). Поэтому в Новом Завете они встречаются в связи с иудейским священнослужением (Евр. 10:11) и в связи со служением Иисуса как нашего великого Первосвященника (Евр. 8:2).

Рассуждая далее, отметим, что глагол *hierourgeo* (обязанности священника) подразумевает исполнение служения священника *(hiereus),* в частности, при жертвоприношениях в храме. И Павел развивает этот образ применительно к «приношению» *(prosphora),* «благоприятному Богу» *(euprosdektos — «* угодные» жертвоприношения, 1 Пет. 2:5) и «освященному» (то есть речь идет об освящении жертвоприношений, Исх. 29:33 и дал.) «Духом Святым». Очевидно, что все используемые здесь Павлом пять терминов прямо или косвенно соотносятся с вопросом священнического жертвоприношения.

Итак, в чем же состоит служение Павла как священника и какое жертвоприношение собирается он совершить? Ответ на этот вопрос непосредственно связан с благовестием и язычниками. Павел поэтому и

отождествляет свою миссию со служекием священника, что своих обращенных язычников он предлагает в живую жертву Богу Он вовсе не убеждает их предлагать самих себя в жертву Богу (ср.: 12:1), как полагают некоторые толкователи. Он сам как священник совершает это жертвоприношение. Хотя язычники никогда не допускались в Иерусалимский храм и никогда не имели права участвовать в обряде жертвоприношения, теперь они сами становятся святой и угодной Богу жертвой.

Таким образом исполняется пророчество Исайи о том, что еврейская диаспора (членом которой был Павел) понесет Божью славу в отдаленные земли и приведет людей из всех народов в Иерусалим «в дар Господу» (Ис. 66:20). Интересно, думал ли Павел о своем священническом служении язычникам, когда менее года спустя был ложно обвинен в том, что привел одного из них на территорию храма (Деян. 21:27 и дал.)?

Хотя священническое служение Павла как Апостола язычников было совершенно уникальным, провозглашенный им принцип имеет актуальное современное значение. Все евангелисты — священники, потому что они предлагают своих обращенных в дар Богу. Именно в этой истине, как ни в какой другой, соединяются две главные функции церкви — прославление и свидетельство. Только через поклонение Богу, прославление Его Святого имени мы обретаем силу свидетельствовать о Нем миру. И когда через наше свидетельство люди обращаются ко Христу, тогда мы жертвуем их Богу. Впоследствии они присоединяются к нам в прославлении и затем тоже идут свидетельствовать. Таким образом, поклонение и хвала Богу приводят к свидетельству о Нем, а свидетельство, в свою очередь, вновь ведет к поклонению и хвале. Это вечный цикл. Неудивительно, что Павел исполнен благодарности Богу за честь нести это служение и восклицает: *Итак, я хвалюсь Иисусом Христом в моем служении Богу...* (17)[730].

2. Служение Павла могущественно (18–19а)

...Ибо не осмелюсь сказать что–нибудь такое, него не совершил Христос через меня, в покорении язычников вере, словом и делом (18), *силою знамений и чудес, силою Духа Божия...* (19а). Это очень важное высказывание, отражающее отношение Павла к своему служению. Повторение слова *dynamis* («сила») в стихе 19 позволяет нам назвать его служение «сильным, мощным». Апостол отмечает как минимум пять сторон, присущих его служению.

Первое. Павел называет цель своего служения: *приводить язычников к покорению Богу* [731] *(eis hypakoe* — «в покорности»). То же самое греческое слово встречается в 1:5 и 16:26 в следующем тексте: «покорять вере все народы». Удивительно, что в данном стихе он вообще опускает слово «вера», хотя нет сомнения, что целью его является на самом деле приведение людей к вере во Христа (напр.: 1:16). Однако здесь он ставит

---

730 В русском переводе Библии: «Итак я могу похвалиться в Иисусе Христе в том, *что* относится к Богу...» Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

731 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

особый акцент на смирении и послушании, потому что именно они являются следствием спасающей веры и важнейшим условием христианского служения

Второе. Павел не признает за собой никаких заслуг, кроме того, что через него *совершил Христос.* Известно, что взаимоотношения Павла с евангелистами изображены в различных посланиях Нового Завета и в некоторых случаях они напоминают сотрудничество (напр.: «ибо мы соработники у Бога», 1 Кор. 3:9; ср.: 2 Кор. 6:1). Но Павлу недостаточно ощущать себя партнером Христа, он хочет быть агентом или даже инструментом в Его руках, чтобы Христос не только работал «с» ним, но и «через» него. «Мы — посланники от имени Христова, — пишет он, — и как бы Сам Бог увещевает через нас» (2 Кор. 5:20; ср.: Деян. 15:12; 21:19). Это значит: если исполняемая ими работа принадлежит Христу, то и слава как следствие этой работы тоже принадлежит Христу (ср.: 17).

Третье. Все, совершенное Христом, проявилось через служение Павла *словом и делом.* Такое сочетание слов и дел, произносимого устами и видимого глазами свидетельствует о том, что люди часто познают больше именно зрением, а не слухом. Слова объясняют дела, а дела облекают слова в реальность. Лучшей иллюстрацией этого является общественное служение Иисуса: и после вознесения Он продолжал «делать и... учить» через Своих Апостолов (Деян. 1:1). Однако неверно считать «делами» только совершавшиеся Апостолами чудеса. Одним из самых впечатляющих зримых дел Иисуса была его забота о детях, когда Он брал ребенка на руки; так же и делом ранней церкви была жизнь церковной общины и забота о нуждающихся.

Четвертое. Служение Павла совершалось *силою знамений и чудес.* Это словосочетание включает три широко известных библейских термина из области сверхъестественного. Так, «знамения» демонстрируют наступление Царства Божьего, «силы» — это власть Бога над природным миром, «чудеса» вызывают изумление людей. Еще раз, помимо этого стиха, данные слова использованы Павлом в 2 Кор. 12:12, где он тоже говорит о своем служении и называет все это «признаками истинного апостольства» (ПНВ). Это не значит, что Бог не совершает чудес в наше время, поскольку нелепо было бы ограничивать в чем–то Творца вселенной. Скорее следует уточнить, что главной целью обильного явления чудес в то время было удостоверение истинности уникального служения Апостолов (см. книгу о деяниях Апостолов и Евр. 2:4). Как сказал И. Златоуст, признаками апостольского священства Павла были «не длинная мантия, митра и тюрбан, но знамения и чудеса, действовавшие гораздо сильнее через благоговейный страх» [732].

Пятое. Служение Павла осуществлялось также *силою Духа Божия.* Поскольку этой фразе выделено особое место и она не сообщается с фразой о чудесах и знамениях, то, видимо, она имеет свое особое значение. Сила Святого Духа выражается не только через физические чудеса; в основном она явлена в Слове Божьем, которое есть Его «меч» (Еф. 6:17). Посредством этого «меча» Святой Дух преобразует наши слабые человеческие слова и Своею Божественной силой внедряет их в умы, сердца, совесть и волю слушателей Божьего Слова (напр.: 1 Кор. 2:4; 1 Фес. 1:5). Обращение всякий раз связано с мощным вторжением Духа,

---

732 Златоуст И. С. 543.

Который через слышание проповеди Евангелия спасает и возрождает грешников.

3. Новаторский характер служения Павла (196–22)

Итак, продолжает Павел, вот что совершил через него Христос: *На всем пути от Иерусалима до Иллирика проделал я полное благовествование о Христе* (196) [733]. Таков краткий отчет Павла о напряженнейшем апостольском труде, включавшем в себя три его героических миссионерских путешествия. Вероятно, фразу *на протяжении всего пути (kyklo)* следует переводить «по кругу» или «по замкнутой цепи». Можно проследить по карте маршрут Павлова благовествования. Это дуга, опоясывающая все Восточное Средиземноморье. Она проходит от Иерусалима на север до сирийской Антиохии, далее на северо–запад через провинции Малой Азии, через Эгейское море до Македонии, затем она идет к югу до Ахайи и на восток опять через Эгейское море и через Эфес к Антиохии и к Иерусалиму.

Здесь возникает два вопроса. Первый: разве Павел начинал не в Антиохии? И да, и нет. Хотя первая миссионерская поездка действительно начиналась с Антиохии (Деян. 13:1 и дал.), все–таки христианская миссия началась в Иерусалиме (Лк. 24:47; Деян. 1:8; ср.: Ис. 2:13). После своего обращения Павел действительно проповедовал в Иерусалиме, но только иудеям (Деян. 9:26 и дал.). Второй вопрос: разве Павел когда–нибудь благовествовал в Иллирике? Иллирик располагался на западном Адриатическом побережье Македонии, где сегодня расположена Албания и южная часть бывшей Югославии.

Лука в Деяниях Апостолов не оставил нам никаких сведений о пребывании Павла в Иллирике. Однако он и не исключает этой возможности, поскольку в его повествовании о двухлетнем периоде жизни Павла есть разрыв между отъездом из Эфеса и поездкой в Иерусалим (Деян. 20:1 и дал.). Находясь в то время в Македонии, Павел мог пройти пешком на запад вдоль Эгнатиевой дороги из Фессалоники до границ Иллирика.

Видимо, это вполне вероятно, поскольку в таком случае приобретают законченный смысл слова Павла о том, что он совершил «полное» «благовествование о Христе», или лучше «завершил евангелизацию» (ПАБ) по всей территории очерченной дуги. Разумеется, это не значит, что Павел буквально «насытил» весь регион Благой вестью, как может нам показаться сегодня. Его стратегия состояла в том, чтобы охватить евангелизацией многонаселеные и важные города и насадить в них церкви, после чего он покидал их, завещая единомышленникам нести Евангелие в окрестные местности. «Совершение Павлом полного благовествования о Христе подразумевает абсолютно новаторскую первопроходческую евангелизацию — дело, на выполнение которого он получил, по его собственному убеждению, особые апостольские полномочия» [734].

---

733 В русском переводе Библии: «…благовествование Христово распространено мною от Иерусалима и окрестности до Иллирика» (196).

734 Крэнфилд. Т. 2. С. 762.

Очертив на карте дугообразный маршрут своего десятилетнего миссионерского похода, Павел разъясняет ту серьезную новаторскую политику, которая за этим стояла. *Притом я старался благовествоватъ не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании...* (20). Павел очень хорошо знал (что видно из его учения о *charismata,* напр.: 12:3 и дал.), что Христос возлагает на разных Своих служителей разные обязанности и наделяет их различными дарами для их исполнения. Свое призвание как Апостола Христа и свой дар благовествования он использовал для совершения новаторского служения — проповеди Евангелия Христа языческому миру, после чего он передавал свое дело местным пресвитерам, вручая церкви их пастырской заботе.

Чтобы лучше разъяснить такое разделение труда, Павел использовал в своих посланиях две метафоры, относящиеся к различным областям сельскохозяйственной и архитектурной. Он пишет: будучи в Коринфе: «я насадил, Аполлос поливал...», «я... положил основание, а другой строит на нем...» (1 Кор. 3:6, 10). Исходя из такой стратегии, он благовествовал только там, где имя Христа *было неизвестно* (положительный аспект), и всегда избегал строить *на чужом основании* (отрицательный аспект).

Он не только не намерен оставлять эту свою политику, но, более того, знает, что само Писание одобряет ее (21):

> ...как написано: не имевшие о Нем известия увидят, а не слышавшие узнают
> ***(Ис. 52:15).***

Пророк говорил о миссии, данной Рабу Господа: «окропить все народы», чтобы они увидели и осознали то, чего до сих пор не знали. Павел видит, что это пророчество исполнилось во Христе, истинном Рабе Бога, о Котором он проповедует людям, не слышавшим Благую весть.

Поэтому я часто [«все это время», ПАБ] *имел препятствия к посещению вас* (22) [735] — продолжает Апостол. В главе 1 Павел писал, что он «многократно» планировал навестить их, «но встречал препятствия» «даже доныне» (1:13). Однако он не уточнял, что же ему препятствовало. Здесь он наконец называет эту причину: это его миссионерская стратегия. С одной стороны, будучи нацелен на исполнение своей новаторской миссии и в других местах, он не имел возможности посетить их. С другой стороны, не будучи основателем Римской церкви, он не чувствовал себя вправе являться туда с визитом. Однако вскоре, как он поясняет, он будет у них, но только «проходя», по пути (24) в Испанию, куда Благая весть еще не достигала.

15:23–33
26. Планы походов Павла

---

735 В русском переводе Библии: «Сие–то много раз и препятствовало мне придти к вам». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Поделившись с Римской церковью пониманием своего апостольского служения, Павел излагает планы своих дальнейших путешествий. Он называет три места назначения. Во–первых, он собирается отплыть из Коринфа в Иерусалим, захватив с собой пожертвования — результат долгих сборов. Во–вторых, он доберется из Иерусалима в Рим, хотя и «проходя» (24), не планируя остановки там надолго. В–третьих, из Рима он планирует отправиться в Испанию, чтобы посеять и там семя Благой вести. Если бы он во всех трех случаях плыл на корабле, то первый поход составил бы 800 миль, второй — 1500, а третий — 700; итого минимум 3000 миль. При частично сухопутном путешествии это расстояние значительно увеличивалось.

Если мы представим себе, какими проблемами и бедствиями было чревато любое путешествие в условиях древнего мира, то нас поразит бесстрашие и спокойствие, с которыми Павел строит планы этих трех походов.

1. Он планирует посетить Рим (23—24)

Долгое время имевший препятствия к посещению Рима, теперь Павел наконец имеет возможность осуществить это долгожданное путешествие. И возможным это становится по трем взаимосвязанным причинам.

Первая: его миссионерское служение в Восточном Средиземноморье завершилось. *Ныне же,* — пишет Павел, — *не имея такого места в сих странах...* (23а). На первый взгляд это утверждение удивляет, потому что было множество стран, куда Благая весть еще не проникла, и множество необращенных.

Но стих 23 должен рассматриваться в связи со стихом 20, в котором Павел разъясняет свою стратегическую политику. Это значит, что в Греции на самом деле не было более места его новаторскому служению по созданию церквей, поскольку эта первичная работа была уже завершена.

Во–вторых, Павел пишет, что он *...с давних лет имел желание придти* к ним (236). Те же слова мы читаем в начале Послания: «...я весьма желаю увидеть вас...» (1:11). Он не преувеличивает; это не импульсивный всплеск, но «с давних лет» вынашиваемое желание, которое не смогли погасить никакие невзгоды и разочарования. Нет сомнения, что оно происходило от Бога.

В–третьих, Павел рассматривает свой визит в Рим как трамплин для похода в Испанию. *Как только предприму путь в Испанию, приду к вам* (24а). Он не собирается строить на чужом основании, и поэтому посетит их *проходя.* В то же время у него есть еще одна надежда: *...надеюсь, что, проходя, увижусь с вами, и что вы проводите меня туда, как скоро наслажусь общением с вами, хотя отчасти* (246).

Глагол *рюретрд,* переведенный *помогать,* стал уже в христианском контексте чуть ли не термином, используемым всегда, когда речь шла о помощи миссионерам в их путешествиях. Его значение включало не просто добрые пожелания и прощальную молитву. Во многих случаях речь шла о помощи провизией и деньгами (ср.: Тит. 3:13; 3 Ин. 6 и дал.), а иногда о сопровождении их хотя бы на части пути (напр.: Деян. 20:38; 21:5). Итак, словарь дает следующее толкование*ртретрб:* «помогать

кому–либо в дороге едой, деньгами, обеспечение проводниками, транспортными средствами» (АГ). Видимо, Павел хотел закрепить отношения с христианами Римской церкви, чтобы они помогли ему так же, как помогали ранее другие церкви (напр.: Флп. 4:14 и дал.). Несомненно, что в вышеназванных факторах Павел видел Божью волю. Именно Божье присутствие вдохновляло его строить планы на поездку в Рим. Однако, говорит он, вначале ему предстоит еще одно путешествие.

2. Он планирует посетить Иерусалим (25–27)

А теперь я иду в Иерусалим, чтобы послужить святым... (25). Слова «я иду» — это перевод глагола настоящего времени *poreuomai,* чтобы подчеркнуть, что отъезд его близок настолько, что уже фактически начался. Цель его — «послужить святым» Иерусалима, то есть людям Божьим, в данном случае — еврейской христианской общине. Чтобы ввести римских христиан в курс дела, Павел упоминает сначала пожертвования (26), а затем говорит об их большой важности (27).

Ибо Македония и Ахаия [то есть церкви северной и южной части Греции соответственно] *с радостью жертвовали на нужды бедных святых в Иерусалиме* (26) [736]. Для лучшего понимания нам следует сначала разобраться с причинами бедности святых Иерусалима, а затем — с жертвовавшими христианами Македонии и Ахаии. Возможно, причиной был «великий голод», предсказанный Агавом (Деян. 11:27 и дал.). Но более вероятно, что причина заключалась в том экономическом разделении, которому подверглась тогда ранняя церковь (Деян. 2:44 и дал.; 4:32 и дал.). Восхищаясь их великодушием, все же нельзя не усомниться в их мудрости, поскольку они продавали и раздавали все свое имущество, что было «экономически гибельным способом реализации капитала и распределения доходов»[737].

Во–вторых, Павел говорит, что христиане Македонии и Ахаии «с радостью жертвовали» для иерусалимских бедняков. Слово *koinonla,* переводимое «вклад, вложение»[738], означает «общая доля», включаемая во что–либо, в данном случае в сумму пожертвований, хранившуюся у Павла. Повторенное им дважды (также в стихе 27) сообщение о том, что греческие христиане «с радостью жертвовали», это, разумеется, эвфемизм, причем, вполне простительный. Они в самом деле подавали охотно, но только потому, что Павел принуждал их к этому.

Для чего же потребовалось Павлу придумывать эту историю о добровольном и радостном жертвовании, об этом *koinonial* Очевидно, что он придавал этому делу огромное значение, судя по тому, какое непропорционально большое место он уделял ему в своих Посланиях (Рим. 15:25 и дал.; 1 Кор. 16:1 и дал.; и особенно 2 Кор. 8–9). Об этом

---

736 В русском переводе Библии: «...усердствуют некоторым подаянием для бедных между святыми в Иерусалиме». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

737 Додд. С. 230.

738 В русском переводе Библии: «подаяние». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

свидетельствует и то горячее усердие, с которым он отстаивал необходимость пожертвований, а также его поразительная решимость добавить еще 2000 миль к своему пути для того, чтобы доставить эти подаяния лично. Вместо того чтобы плыть на запад от Коринфа, в Рим и затем в Испанию, Павел решает сначала отправиться в противоположном направлении — в Рим через Иерусалим!

Жертвенность (как выражение солидарности Божьего народа во Христе) не ограничивалась ни географическими (от Греции до Иудеи), ни социальными (от богатых — бедным), ни даже этническими рамками (от язычников иудеям), но она имела прежде всего религиозное значение (от свободных радикально настроенных верующих — к традиционно консервативным, то есть от сильных — слабым) и особенно теологическое (от получателей благодеяний — благодетелям). Другими словами, так называемый «дар» на самом деле был «долгом»: *Они с радостью поступали так* [то есть жертвовали], *и в самом деле, они в долгу у них. Ибо, если язычники разделили с иудеями их духовные благословения, то должны разделить и материальные* (27) [739].

Смысл этого «долга» Павел уже разъяснял в главе 11. Хотя «спасение язычникам» пришло только через «падение» Израиля (11:11), язычники должны остерегаться, чтобы не впасть в бахвальство и высокомерие (11:18–20). Им скорее следует помнить, какие огромные благословения они унаследовали от евреев, хотя и не имели к ним никакого отношения. Сами по себе язычники — это дикий побег на оливе. Но, будучи привиты к древнему Божьему оливковому дереву, стали «общником корня и сока» его (11:17). Поэтому самым верным было бы признание уверовавшими язычниками своего долга иудеям.

Когда мы, бывшие язычники, размышляем о великом благословении спасения, мы ощущаем себя великими должниками перед иудеями и никогда не перестанем быть ими. В этих пожертвованиях языческих церквей Павел видит слабое, символическое, выраженное в материальной форме признание их долгового обязательства.

3. Он планирует посетить Испанию (28–29)

Теперь, прояснив положение дел с пожертвованиями, предназначенными для Иерусалима, Павел обращается мыслями к предстоящему длительному походу на запад, в Испанию, через Рим. *Исполнив это и верно доставив им сей плод усердия* [буквально «скрепив печатью этот плод для них» — выражение единства, означающее, по–видимому, «официально передав» пожертвования, ИБ], *я отправлюсь чрез ваши места в Испанию…* (28).

Примерно за два года до этого Павел говорил коринфянам, что, в соответствии со своей миссионерской политикой, он собирался «проповедовать Евангелие» «далее» их территории (2 Кор. 10:16). Скорее всего, уже тогда он держал Испанию в поле зрения. Из Ветхого Завета нам известно, что за несколько столетий до рождения Христа финикийские мореходы из Тира и Сидона имели торговые связи с

---

739 В русском переводе Библии: «Усердствуют, да и должники они пред ними. Ибо, если язычники сделались участниками в их духовном, то должны и им послужить в телесном». Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Испанией, а их корабли назывались «Фарсисскими», видимо, потому, что совершали торговые рейсы в Фарсис (ср.: 3 Цар. 10:22). Финикийцы также основывали там колонии. Ко времени императора Августа «весь Иберийский полуостров был покорен римлянами и преобразован… в три провинции…» [740] со множеством процветающих римских колоний. Может быть, Павел устремлял взгляд и дальше, за пределы Испании к границам империи, в Галицию и Германию, и даже до Британии?

Нам неизвестно, дошел ли Павел до Испании. Ближайшее к нам свидетельство — это высказывание Климента Римского в его первом письме к коринфянам (обычно датируемом 96 — 97 годами н. э.), где говорилось о «великой славе» Павла как глашатая Евангелия: «Всему миру он преподал урок праведности, когда, достигнув границ Запада, свидетельствовал об этом его правителям» (1 Климент 5:7). Согласно общепринятому мнению, именно в это время Павел был освобожден из римской тюрьмы (о пребывании в которой сообщают Деяния Апостолов) и возобновил свои миссионерские походы, включая и визит в Испанию, после чего вновь был арестован, заключен в тюрьму и в конце концов обезглавлен императором Нероном. Мысленно готовясь к посещению Рима, он исполнен уверенности: *И уверен, что, когда приду к вам, то приду с полным благословением благовествования Христова* (29). И здесь нет и тени высокомерия: уверенность Павла не в себе самом, но в Христе. Об этом полном отсутствии самоуверенности свидетельствует его просьба к ним молиться за него. Он ощущает свою человеческую слабость и уязвимость, но он также знает благословение Христа.

4. Он просит молиться за успех своей миссии (30–32)

Между тем умоляю вас, братья, Господом нашим Иисусом Христом илюбовъюДуха, подвизаться со мною в молитвах за меня к Богу (30). В начале Послания Павел уверял римских христиан, что он постоянно молится за них (1:9 и дал.), поэтому вполне резонно с его стороны просить их о том же. Ведь он и они — *братья* в Божьей семье. Он может обращаться к ним *Господом нашим Иисусом Христом* [нашим общим Господом], *и любовью Духа* (потому что наша любовь друг к другу — это плод Святого Духа) (Гал. 5:22).

Далее он говорит о молитве как о «борьбе» [741]. Читатели, знакомые с Ветхим Заветом, знают эпизод, когда Иаков «боролся с Богом» (Быт. 32:24 и дал.). Но в данном случае это совсем другая борьба, это борьба не с Богом. Скорее всего, Павел имеет здесь в виду необходимость нашей борьбы с княжествами и силами тьмы (Еф. 6:12). Однако Апостол не уточняет, с кем мы должны бороться. Возможно, он просто представляет молитву как действие, требующее большого напряжения, фактически, как борьбу с самими собой, в ходе которой мы стремимся подчинить себя Божьей воле (ср.: Кол. 2:1 и дал.; 4:12).

Тогда для чего же Павлу нужны их молитвы? А это имеет отношение к его поездкам в Иерусалим и Рим. Говоря об Иерусалиме, он называет два момента, когда ему может понадобиться их молитвенная поддержка,

---

740 Крэнфилд. Т. 2. С. 769.

741 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

и они касаются верующих и неверующих соответственно. Во–первых, оппозиция неверующих: *чтобы избавиться мне от неверующих в Иудее...* (31а). Он знает, что у него много врагов среди неверующих иудеев, которые обязательно будут искать пути повредить ему и даже уничтожить его. Он сознает, что ему, его жизни угрожает опасность. Спустя некоторое время на пути в Иерусалим он скажет: «Я не только хочу быть узником, но готов умереть в Иерусалиме за имя Господа Иисуса» (Деян. 21:13). Однакоон просит римлян присоединиться к его молитве о защите и избавлении от врагов.

Второе, что тревожит Павла в его иерусалимской поездке, — это верующая иудейско–христианская община: *...чтобы служение мое для Иерусалима было благоприятно святым...* (316). Он понимает, как трудно, возможно, будет им принять пожертвования, но не в том смысле, в каком это бывает трудно сделать всем нам, когда мы, получая от кого–то дар, не желаем чувствовать себя его должниками. Нет, здесь речь идет о гораздо более специфических вещах. Принимая этот дар от него, иудейские лидеры–христиане как бы одобряли благовестие Павла и его неуважение к иудейскому закону и традициям. С другой стороны, отказ от него привел бы к необратимому разрыву между иудейскими христианами и христианами из язычников. Поэтому Павел страстно желает, чтобы иудейско–языческое единство в Теле Христа укрепилось в результате согласия иудеев–христиан принять этот реальный символ их единства. Поэтому он просит римлян молиться как за принятие иудеями дара пожертвований от языческих христиан, так и за то, чтобы неверующие не смогли помешать ни вручению, ни принятию его.

Павел также просит молиться за свой поход в Рим, так как видит тесную связь между этими двумя своими поездками. Ведь от успеха его Иерусалимской миссии зависит успех его вояжа в Рим. Он просит римлян молиться о защите от врагов и о принятии дара в Иерусалиме не потому, что эти вещи важны сами по себе, но, говорит он, *...дабы мне в радости, если Богу угодно, придти к вам и успокоиться с вами* (32). Какой бы прием ни был оказан ему в Иерусалиме, он надеется, что после всего он возрадуется и успокоится в кругу своих друзей и братьев в Риме. На этот раз он ничего не говорит о своем дальнейшем походе в Испанию.

Очень важны здесь слова Павла о Божьей воле. Он и раньше молился о том, чтобы «воля Божья когда–нибудь благопоспешила» ему навестить Рим (1:10). Здесь он опять молится о том же: *если Богу угодно.* Эта характерная фраза проливает свет на цель и на характер молитвы, на то, почему и как должны молиться христиане. Цель молитвы — не пытаться эмоциональными средствами склонить Бога к согласию с нами, но напротив — подчинить свои желания Его воле. Обещание получить ответ на наши молитвы зависит оттого, насколько мы уповаем на «волю Его» (1 Ин. 5:14). Следовательно, всякая наша молитва должна быть лишь вариацией на тему «да будет воля Твоя» (Мф. 6:10).

Теперь о характере молитвы. Несмотря на утверждение Павла, что «мы не знаем, о чем молиться» (8:26), некоторые люди убеждают нас, что мы всегда должны быть точны, конкретны и уверены в том, о чем молимся, и добавление слов «если на то воля Твоя» несовместимо с верой. Однако необходимо различать общую и конкретную волю Бога. Поскольку Бог открыл Свою волю в Писании относительно всех Своих детей (что мы должны уподобиться Христу), то, очевидно, об этом мы молимся конкретно и уверенно. Но что касается Божьей воли в жизни

каждого из нас (напр., работы или выбора спутника жизни), такая Его воля не раскрыта в Писании, так что в этом случае, молясь о руководстве Бога, мы должны добавлять: «Если на то воля Твоя». Если Сам Иисус молился так в Гефсиманском саду («впрочем, не Моя воля, но Твоя да будет!») (Лк. 22:42) и если Павел дважды молится так же в Послании к Римлянам, значит и мы должны делать так же и не путать истинное смирение с неверием (ср.: Иак. 4:15).

Так как же обстояло дело с этими тремя молитвами Павла, к которым он просил присоединиться римлян, то есть с молитвами о своем спасении от неверующих в Иерусалиме, о принятии в дар пожертвований и об успешном достижении Рима? Был ли получен на них ответ или нет? Лука в Деяниях почему–то ничего не сообщает об этих пожертвованиях, хотя он не мог не знать о них, так как сопровождал Павла в Иерусалим и записал его слова (когда тот стоял на суде перед Феликсом) о том, зачем он пришел в Иерусалим: «…чтобы доставить милостыню народу моему и приношения» (Деян. 24:17). Хотя вполне вероятно, что дар был принят.

Две остальные молитвы получили утвердительный ответ, однако можно уточнить, что на первую был дан ответ «да и нет», а на вторую «да, но…». Был ли Павел избавлен от неверующих в Иерусалиме? «Нет», потому что был арестован, подвергнут пыткам и брошен в тюрьму, но и «да», потому что трижды избежал казни (Деян. 21:30 и дал.; 22:22 и дал.; 23:10 и дал.), один раз — бичевания и однажды был спасен от заговора убить его (Деян. 23:12 и дал.). Добрался ли он до Рима? Да, как и обещал ему Иисус (Деян. 23:11), однако сделать это ему удалось совершенно в другое время и при других обстоятельствах, когда спустя три года он явился в Рим как узник после страшного кораблекрушения.

Итак, молитва — это доброе дело христианина, и мы можем просить других людей молиться за нас, как это делал Павел. Однако в молитве не должно быть никакого автоматизма. Молитва — это не машина, приводимая в действие монетой, и не автомат выдачи денег. Борьба, сопряженная с молитвой, состоит в поисках путей познания Божьей воли и страстном желании ее осуществления. Только тогда Бог действует благосклонно в соответствии со Своей волей, за исполнение которой мы молимся. Поэтому–то данная глава называется: «Божье провидение в служении Павла».

В конце этой части Послания мы читаем третье благословение, когда, прося их молитв, он сам опять молится о них: *Бог оке мира да будет со всеми вами. Аминь* (33). Здесь выделяются три существенных момента: во–первых, на этот раз Павел называет Бога «Богом мира» или примирения; во–вторых, мир (шолом) — особая забота иудеев и, в–третьих, он намеренно пишет не «с вами», но *со всеми вами.* Все это показывает, что ум Павла был до конца поглощен заботой о иудейско–языческом единстве. Как сказал профессор Данн, «Павел как иудей, но и как Апостол язычников произносит иудейское благословение над своими читателями–язычниками» [742].

16:1–16
27. Рекомендации и приветствия Павла

742 Данн. Т. 38Б. С. 884.

«Я считаю, — писал И. Златоуст, — что многие из тех людей, которых называют очень положительными, торопливо пробегают эту часть Послания, считая ее излишней...». «Однако, — продолжает он, — истинные «искатели золота» внимательны даже к мельчайшим деталям... Даже в обычных именах они способны найти великое сокровище». Бруннер, более того, назвал главу 16 Послания к Римлянам «одной из самых поучительных глав Нового Завета», потому что в ней показаны отношения любви между людьми церкви. И. Златоуст и Бруннер правы [743]. В составленных Павлом перечнях имен тех, кто посылал и принимал приветствия, как и в генеалогических списках Ветхого и Нового заветов, содержатся истины, достойные размышлений, и уроки, важные для научения.

1. Рекомендации (1–2)

Представляю вам Фиву, сестру нашу, диакониссу церкви Кенхрейской: (1). *Примите ее для Господа, как прилично святым, и помогите ей, в чем она будет иметь нужду у вас; ибо и она была помощницею многим и мне самому* (2)

По всей вероятности, Фива выполняла ответственное задание по доставке письма Павла в Рим, хотя, возможно, у нее были там и другие дела — торговые или, «весьма вероятно, это была какая–то судебная тяжба»[744]. Итак, ей было необходимо рекомендательное письмо, которое представило бы ее римским верующим. Такие письма имели широкое распространение в древнем мире, ибо защищали от шарлатанов. О них несколько раз говорится в Новом Завете (напр.: Деян. 18:27; 2 Кор. 3:1). Свидетельствуя о Фиве, Павел просит Римскую церковь «принять ее» с достойным христиан радушием и теплом и «помочь ей, в чем она будет иметь нужду» как пришелец в чужой столице, и это, видимо, связано с другими ее деловыми обязанностями. В начале и в конце этого отрывка Павел дает некоторую информацию о Фиве, сообщая о нуждах этой «благословенной женщины», причем «это сообщение как предваряется, так и завершается похвалами в ее адрес» [745]. В самом деле, продолжает И. Златоуст, «посмотрите, как разнообразны средства, к которым прибегает Павел, чтобы оттенить ее достоинства». Во–первых, он называет ее «сестра наша», «а назваться сестрой Павла было не так–то просто»[746]. Во–вторых, он называет ее *служительницей* [747] церкви в Кенхрее (1), восточном портовом городе Коринфа в верхней части

---

743 Златоуст И. С. 553; Бруннер. С. 126. См.: Римские христиане в главе 16 Послания к Римлянам. — The Roman Christians of Romans 16' by Peter Lampe, in Donfried, pp. 216fT.

744 Дани. Т. 38Б. С. 888 и дал. Это мнение основано на том факте, что слово *pragma (2)* переведено как «судебный процесс» в 1 Кор. 6:1.

745 Златоуст И. С. 550.

746 Там же. С. 549.

747 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

Саронического залива. Видимо, здесь лучше всего подходит общее значение слова *diakonos.* С другой стороны, нам известно, что должность дьякона уже тогда существовала, хотя и в зачаточной своей форме (напр.: Флп. 1:1; 1 Тим. 3:8, 11). Поэтому ПНВ и НМВ называют Фиву «диакониссой», а профессор Крэнфилд считает этот вариант не только «гораздо более естественным», но и «абсолютно правдоподобным»[748]. В–третьих, *она была помощницей многим,* включая Павла (2). В этой фразе использовано слово *prostatis,* то есть «благодетельница». Видимо, Фива была состоятельной женщиной и поддерживала своими средствами церковь и Апостола.

2. Многочисленные приветствия (3–16)

> (3) Приветствуйте Прискиллу и Акилу, сотрудников моих во Христе Иисусе, — (4) Которые голову свою полагали за мою душу, которых не я один благодарю, но и все церкви из язычников, — и домашнюю их церковь.(5) Приветствуйте возлюбленного моего Епенета, который есть первый начаток Ахайи для Христа. (6) Приветствуйте Мариам, которая много трудилась для нас. (7) Приветствуйте Андроника и Юнию, сродников моих и узников со мною, прославившихся между Апостолами и прежде меня еще уверовавших во Христа. (8) Приветствуйте Амплия, возлюбленного мне в Господе. (9) Приветствуйте Урбана, сотрудника нашего во Христе, и Стахия, возлюбленного мне. (10) Приветствуйте Апеллеса, испытанного во Христе. Приветствуйте верных из дома Аристовулова. (11) Приветствуйте Иродиона, сродника моего. Приветствуйте из домашних Наркисса тех, которые в Господе. (12) Приветствуйте Трифену и Трифосу, трудящихся о Господе. Приветствуйте Перейду возлюбленную, которая много потрудилась о Господе. (13) Приветствуйте Руфа, избранного в Господе, и матерь его и мою. (14) Приветствуйте Асинкрита, Флегонта, Ерма, Патрова, Ермия и других с ними братьев. (15) Приветствуйте Филолога и Юлию, Нирея и сестру его, и Олимпана, и всех с ними святых. (16) Приветствуйте друг друга с целованием святым. Приветствуют вас все церкви Христовы.

Таким образом, Павел шлет приветствия двадцати шести человекам, двадцать четыре из которых он называет по имени, добавляя почти везде свое личное свидетельство. Богословы недоумевают, как мог Павел знать такое большое количество людей в церкви, в которой он никогда не бывал прежде. В связи с этим многие решили, что эти приветствия адресованы не Римской, но Эфесской церкви, поскольку, аргументируют они, Павел пробыл в Эфесе три года и хорошо знал эту церковь. Кроме того, самое первое приветствие адресовано Прискилле и Акиле (3), сопровождавшим его в Эфес; второе — Епенету, которого он называет «первым обращенным во Христа в провинции Асии» [749], а Эфес был

748 Крэнфилд. Т. 2. С. 781.

749 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

столицей провинций. Но с другой стороны, эти теории никогда не подтверждаются рукописями, ибо перечисленные имена более подходят Риму, нежели Эфесу. И если бы Павел отослал этот список имен в Эфес, он не был бы таким длинным.

Что касается того, мог ли Павел знать так много римских христиан, надо помнить, что в то время путешествия были совершенно обычным делом, в отличие от нашего современного представления о них. К примеру, Прискилла и Акила. Новый Завет свидетельствует нам о том, что Акила прибыл из Понта на южном берегу Черного моря, что он и Прискилла жили в Италии до тех пор, пока император Клавдий не изгнал иудеев из Рима в 49 г. н. э., что они затем переехали в Коринф, где встретили Павла и остались с ним, что путешествовали вместе с ним в Эфес, где, видимо, *рисковали своими жизнями* за Апостола (4). Вполне возможно, что после смерти Клавдия в 54 г. н. э. они вернулись в Рим, где и получили приветствие Павла (Деян. 18:1 и дал., 18. 26; 1 Кор. 16:19). Возможно, множество других римских беженцев из иудеев и иудеев–христиан встречались с Павлов в период их ссылки и вернулись в Рим после отмены указа Клавдия.

Размышляя над обстоятельствами и именами людей, которым шлет приветствия Павел, нельзя не поразиться единству и разнообразию церкви, к которой эти люди принадлежали.

а. Разнообразие церкви

Среди римских христиан наблюдалось большое разнообразие рас, полов, а также социальных положений. Что касается первого признака, мы уже знаем, что в Римскую церковь входили иудеи и язычники, о чем свидетельствует список имен. Очевидно, Акила и Прискилла были иудеями, также иудеями были и *syngeneis* (7 и 11) Павла, что скорее всего значит «соплеменники, выходцы из одного национального источника» (как в 9:3), а не «родственники». Ясно, что остальные из язычников.

Социальный статус римских друзей Павла не ясен. С одной стороны, древние надписи свидетельствует о том, что Амплий (8), Урбан (9), Ермий (14), Филолог и Юлия (15) — это традиционные имена рабов. С другой стороны, некоторые из них наверняка были освобожденными, а некоторые пользовались покровительством состоятельных людей. Например, комментаторы сходятся во мнении, что Аристовул (]0) был внуком Ирода Великого и другом императора Клавдия, а Наркисс (11) — не кто иной, как широко известный богач, имевший огромное влияние на Клавдия. Маловероятно, что эти знаменитости сами стали христианами, скорее всего, они уже умерли к тому времени, но их дома сохранились и там были христиане. Дж. Б. Лайтфут, завершая свое интересное исследование «Дом Кесаря» (Флп. 4:22), говорит: «Совершенно ясно и доказано, что среди тех, кому адресованы приветствия Послания к Римлянам, было как минимум несколько человек из императорского дома»[750].

Еще одной выдающейся, хотя и в другом отношении, личностью был

---

750 Лайтфут Дж. Б. Послание святого Павла к Филиппийцам. — J. B. Lightfoot, *St Paul's Epistle to the Philippians* (Macmillan, 1868; 8th edn., 1885), p. 177.

Руф (13), поскольку он вполне мог быть сыном Симона Киринеянина, который донес крест Иисуса до Голгофы. Во всяком случае, Марк, писавший свое Евангелие в Риме или для Рима, — единственный из всех евангелистов, указавший, что сыновьями Симона были Александр и Руф, ясно дает понять, что эти имена были хорошо известны его читателям в Риме(Мк. 15:21).

Но самым удивительным и самым назидательным фактом является разнообразие Римской церкви по признаку пола: 9 из 26 имен — женские. Это Прискилла (3), Мариам (6), возможно, Юния (7), Трифена и Трифоса, видимо, сестры–близнецы, и Персида (12), мать Руфа (13), Юлия и сестра Нирея (15). Видно, как высоко ценит их всех Павел, но выделяет четверых (Мариам, Трифену, Трифосу и Перейду) как «много потрудившихся». Здесь использован глагол *kopiao,* означающий большое напряжение, усилие. Причем, он отнесен только к этим четырем женщинам и ни к кому более, хотя Павел и не уточняет, в чем заключался их тяжелый труд.

Два имени из этого перечня заслуживают более пристального внимания. Так, Прискилла упоминается в стихе 3, а также еще в нескольких стихах Нового Завета, где имя ее предшествует имени ее мужа (Деян. 18:18, 26; 2 Тим. 4:19). Мы не знаем причину ее первенства, но какой бы она ни была — духовной ли (если Прискилла обратилась прежде мужа и была более активной в христианском служении), социальный (если она занимала более высокое общественное положение) или заключалась в ее характере (если она была выдающейся личностью) — в любом случае Павел признает ее лидерство и не возражает против него.

Еще одна женщина, о которой говорит стих 7: *Приветствуйте Андроника и Юнию...* В греческом тексте второе имя здесь выглядит так: *Iounian,* что является либо винительным падежом *Juntas* (мужское имя), либо *Junta* (женское имя). Толкователи согласны с тем, что второй вариант более вероятен, поскольку первый нигде вообще не встречается. Тогда возможно, что Андроник и Юния были супружеской парой, о которой Павел сообщает следующие сведения: они его родственники, то есть евреи; они когда–то были с ним вместе в тюрьме; они обратились прежде него; они — *прославившиеся между апостолами,* В каком же из двух его значений Павел использует здесь слово «апостолы»? Самое известное значение — это «Апостолы Христа», то есть двенадцать Апостолов (среди которых Матфей заменил Иуду), также Павел и Иаков — очень небольшая группа, которую Сам Христос лично избрал, назначил и уполномочил быть Учителями Церкви.

Менее известное значение этого слова «апостолы церквей» (2 Кор. 8:23). По–видимому, это была довольно большая группа людей, посылаемых церквями (теперь мы называем таких «миссионерами»), подобно Епафродиту, апостолу церкви в Филиппах (Флп.2:25, буквально «ваш апостол»), или Варнаве и Савлу, посланных Антиохийской церковью (Деян. 13:1 и дал.; 14:4, 14; ср.: 1 Фес. 2:6).

Если под «апостолами» в главе 16 подразумеваются Апостолы Христа, тогда перевод должен бы быть таким: «прославившиеся в мнении Апостолов» или «высоко ценимые Апостолами», так как трудно представить, чтобы малоизвестная супружеская пара могла занять место в одном ряду с Апостолами Петром, Павлом, Иоанном и Иаковом. Но такой перевод не совсем адекватен греческому тексту, и поэтому более разумно сойтись во мнении, что речь идет в этом стихе об «апостолах

церквей» и что Андроник и Юния были выдающимися миссионерами.

Большое место, занимаемое женщинами в окружении Павла, свидетельствует о том, что он вовсе не был тем женоненавистником, каким его пытается сделать человеческое воображение. Не проливает ли это некоторый свет на досаждающий издавна вопрос о женском служении? Как видно, из всех женщин, которых приветствует Павел, четверо были усердными работниками на ниве Господней. Прискилла была одной из «сотрудников» Павла, Юния была хорошо известной миссионеркой, а Фива — дьякониссой. Но, следует отметить, что ни одна из них не была пресвитером церкви, вероятность чего, впрочем, полностью не исключается.

б. Единство церкви

Несмотря на многочисленные национальные, социальные и половые различия, церковь была глубоко едина, и это единство значительно превосходило любые расхождения. Поскольку «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Перечень приветствий содержит несколько подтверждений этого единства Божьего народа. Четырежды Павел говорит о том, что друзья его *во Христе* (3,7, 9,10), и пять раз — *в Господе* (8, 11, дважды в 12, 13). Дважды он с теплотой называет их «сестрой» и «братом» (1, 14). Он не сдерживает своих чувств к ним, называя их «возлюбленными» (5,8,9,2). Он также отмечает две стороны христианской жизни, укрепляющие христианское единство: сотрудничество (3, 9) и совместные скорби (4, 7).

Как же практически проявлялось это единство Римской церкви, совершавшееся в ее разнообразии? Нам известно, что они встречались в домах или в домашних церквях, на что Павел делает шесть ссылок (5, 10, 11, 14, 15; ср.: 23) (Деян. 12:12; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15; Фил. 2). На чем основывалось членство в этих церквях? Вряд ли оно определялось полом или социальным положением, то есть вряд ли мужчины и женщины, рабы и свободные собирались отдельно. А как насчет национальных особенностей? Можно допустить, что иудейские христиане и христиане из язычников, и особенно слабые и сильные, хотели встречаться в своем кругу, потому что культура и традиции — сильное объединяющее средство. Но так ли это было в действительности?

Думаю нет. Если бы в римских домашних церквях придерживались каких–либо национальных различий, то это совершенно противоречило бы как некоторым деталям глав 14 и 15, так и тому, к чему ведет замечательно выстроенное рассуждение Апостола. Могли ли члены церкви «принимать» друг друга и «единодушно, едиными устами славить Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа» (15:6 и дал.), если бы они поклонялись Богу в разных, этнически разделенных домашних церквях? Такое состояние церкви было бы абсолютным противоречием принципу единства церкви в ее разнообразии.

Как свидетельствуют эксперты в области роста церквей, люди любят поклоняться Богу в среде своих родных и друзей, в среде подобных себе. Поэтому, видимо, в различных общинах необходимы некоторые уступки в языке, который представляет собой самый страшный барьер. Но разнородность — это сущность церкви, потому что церковь — это одно–единственное сообщество во всем мире, где Христос уничтожил все

разделяющие перегородки. Нам дано было видение торжества Церкви как «великого множества людей, собранных из всех племен и колен, и народов и языков», поющих в едином порыве хвалу Богу (Откр. 7:9 и дал.). Следовательно, мы приходим к выводу, что однородная церковь — это неполноценная церковь, которая в смиренном покаянии и с упорством должна постоянно стремиться к разнородности [751].

Павел завершает свой список двумя обобщениями. Во–первых, хотя лишь некоторые названы здесь по имени, всем им рекомендуется *приветствовать друг друга с целованием* (16а). И Апостол Павел, и Апостол Петр настаивали на этом (1 Кор. 16:20; 2 Кор. 13:12; 1 Фес. 5:26; 1 Пет. 5:14), а Отцы Церкви подхватили этот призыв. Иустин Мученик писал: «Окончив молитву, мы приветствуем друг друга целованием»[752], а Тертуллиан был первым, назвавшим это целование «поцелуем мира»[753]. Логично, что наши устные приветствия нуждаются в подтверждении видимыми и ощутимыми жестами, хотя форма этого «целования» зависит от конкретных культурных традиций и привычек. Так для западно–европейских христиан, по мнению Дж. Б. Филлипса, более подходит следующий вариант слов Павла: «Приветствуйте друг друга сердечным рукопожатием».

Во–вторых, *приветствуют вас все церкви Христовы* (16б). Но как же Павел может говорить от лица всех церквей? Или это обыкновенная риторика? Видимо, нет, потому что Павел здесь ведет речь об определенных вещах. Нам известно, что он собирается отплыть в Иерусалим и что люди, назначенные церквями для доставки пожертвований, как раз собрались в Коринфе. Лука сообщает, что среди них были делегаты из Верии, Фессалоники, Дерва, Листры и Эфеса (Деян. 20:4). Возможно, он, с согласия этих людей, передает приветствия от их церквей римским христианам.

16:17–27
28. Наставления, поручения и доксология Павла

Некоторые находят переход Павла от приветствий к назиданиям довольно неожиданным, а тон этих увещеваний настолько резким, что его объявляют не соответствующим всему остальному Посланию, особенно его трогательно–заботливому отношению к слабым. В связи с этим появились сомнения, действительно ли Павел является автором этих строк. Однако едва ли стоит усматривать противоречие в том, что мысль Павла перемещается от единства церкви в ее разнообразии (что выражается в обмене поцелуями мира) к угрозе, исходящей от тех, кто сеет разделения в церквях. Следует отметить, что доброе отношение

---

751 Пасаденские встречи по вопросу принципа единства в однородности. — *The Pasadena Consultation on the Homogeneous Unit Principle* (Lausanne Occasional Paper no. 1, 1978).

752 Иустин Мученик. Апология. — Justin Martyr, *Apology* 1.65.

753 Тертуллиан. О молитве. — Tertullian, *On Prayer,* 14.

Павла к слабым верующим было продиктовано его уважением к их уязвимой совести, а суровость к лжеучителям — их попытками наперекор апостольскому учению разрушить христианское единство, сея противоречия.

И все же нам неизвестно, кто были эти люди. Язык Павла слишком сдержан и не позволяет увидеть ситуацию ясно. Все, что мы можем о них сказать, это то, что они были носителями антиномистской доктрины (поскольку пытались служить церкви, а не Христу (18).

1. Наставления Павла (17–20)

Павел начинает свое назидание церкви теми же словами, какими он начинал предыдущее: *Умоляю вас, братия...* (17, ср.: 12:1). Апостол призывает к бдительности, отделению и распознаванию.

Во–первых, Павел умоляет их быть бдительными: *...остерегайтесь* [ИБ: «будьте настороже»] *производящих разделения и соблазны* [то есть препятствующих вашему росту] *вопреки учению, которому вы научились...* (17). Конечно, некоторые «разделения» неизбежны, подобно тем, которые происходят от верности Христу (см.: Мф. 10:34 и дал.); неизбежны и некоторые «соблазны» *(skandala),* особенно о камень преткновения [754], которым является Крест (9:32 и дал.) (1 Кор. 1:23). Апостол предупреждает римлян остерегаться создающих такие препятствия, потому что они противоречат учению Апостолов. Для него само собой разумеется, что уже и в ранней церкви это является нормой, которой римляне должны следовать, а не противоречить. Эта норма сохранена для них Новым Заветом.

Во–вторых, Павел призывает к отделению от добровольно отпавших от апостольской веры. *Уклоняйтесь от них,* — наставляет Павел. Здесь уже и речи не идет ни о каком поцелуе святости и мира, но об отделении и даже об отвращении [755].

В чем же здесь дело? В чем сущность такого заблуждения? Павел объясняет и это: *...ибо такие люди служат не Господу нашему Иисусу, а своим аппетитам* (18а)[756] (буквально «своему чреву», АВ). Конечно же, здесь не имеются в виду противоречия, возникавшие в связи с иудейскими законами приема пищи, скорее это графически начерченный образ самоудовлетворения (как в Флп. 3:19: «их бог — чрево»). И выражение это использовано здесь «в смысле служения себе, пребывания в добровольном рабстве своему эгоцентризму»[757]. Эти лжеучителя не любят Христа и не желают быть его добровольными рабами. Напротив, они «совершенно замкнуты на себе» (ДБФ) и оказывают губительное

---

754 В английском переводе.: «препятствия». — *Прим. пер.*

755 Аналогичные наставления см.: 1 Кор. 5:11; 2 Фес. 3:6, 14; 2 Тим. 3:5; Тит. 3:10. Они касаются не различий во мнениях, а закоренелых и нераскаявшихся отступников, которые сознательно отвергают ясную апостольскую истину, игнорируют многочисленные наставления.

756 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

757 Крэнфилд. Т. 2. С. 800.

влияние на легковерных. *Гладкими речами и лестью они обольщают умы наивных людей* (18б)[758]. Или еще точнее, они «соблазняют разум обычных людей благовидными и правдоподобными речами» (ПАБ).

Далее Павел убеждает римлян возрастать духовно, научаясь различать. В целом он очень доволен ими. *Ваша покорность вере всем известна; посему я радуюсь за вас...* (19а), — пишет им Павел. Однако существуют два вида послушания: слепое и вдумчивое, и он страстно желает, чтобы они обладали последним: *...но желаю, чтобы вы с мудростью относились к доброму и были бы невосприимчивы к злому* (19б)[759]. Быть мудрым в отношении к доброму — значит узнавать его, любить его и следовать за ним. В отношении же зла Павел призывает в простоте, даже простодушии избегать соприкосновения с ним. Дж. Б. Филлипс очень хорошо уловил эту разделяющую грань: «Хочу видеть вас многоопытными мужами в сотворении доброго и совсем неопытными новичками в сотворении злого».

Есть три весьма эффективных теста, применимых к различным вероучениям и этическим системам: библейский, христо–логический и моральный. Им можно придать форму вопроса и применять к любому типу учения: согласуется ли оно со Священным Писанием? Прославляет ли оно Господа Христа? Способствует ли оно торжеству добра?

В стихе 20 Павел добавляет к своему назиданию ободряющее уверение. Он уже сказал о добре и зле: он хочет, чтобы римские христиане были уверены в окончательном торжестве добра над злом. За деятельностью лжеучителей он видит руку сатаны и знает, что дьявол будет сокрушен: *Бог же мира сокрушит сатану под ногами вашими вскоре* (20а). Это значит, Бог «бросит его вам под ноги и вы сможете ступать на него»[760]. Дьявол уже потерпел серьезное поражение, но еще не признал его.

Может показаться странным, что в этом контексте Павел говорит о «Боге мира» (как в 15:33), поскольку наслаждение миром и уничтожение дьявола как будто не имеют ничего общего между собой. Дело в том, что Божий мир не дает никаких поблажек дьяволу, ибо истинный мир достигается только через сокрушение зла.

Вероятно, этот стих — ссылка на Быт. 3:15, где Бог обещал, что семя женщины (то есть Христос) поразит змея в голову. Но далее речь там идет о человеке, мужчине и женщине, которых Бог сотворил и которым дал право господствовать над Землей. Этому вторит и псалмопевец, говорящий о том, что Бог «все положил под ноги его» (Пс. 8:7). До сих пор это обетование исполнилось только во Христе, потому что Бог «все покорил под ноги Его» (Еф. 1:22; ср.: Евр. 2:8 и дал.). Тем не менее возвышение Его еще пока не полностью осуществилось, потому что, хотя Он — господин всего, Он все–таки ожидает, когда Его враги будут положены «в подножие ног» Его (Пс. 109:1 и многочисленные случаи употребления этой фразы в Новом Завете в отношении Христа). Хотя в этом стихе присутствует слово «вскоре», однако не подразумевается

---

758 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

759 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

760 Сэнди, Хедлэм. С. 431.

каких–то временных границ, но скорее утверждается, что Бог не намерен заполнять ничем временное пространство между Вознесением и вторым пришествием. Второе пришествие — непосредственно следующее за Вознесением событие в Его календаре. Между тем римляне, говорит Павел, должны одерживать постоянные промежуточные победы над сатаной, каждый раз сокрушая часть его под ноги себе.

Но такие победы были бы невозможны без благодати. Поэтому Павел добавляет: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа с вами]* (20б).

2. Поручения (21–24)

Передав личные приветствия двадцати шести братьям и сестрам в Риме (3–16), он начинает передавать поручения от восьми человек, находящихся вместе с ним в Коринфе, имена которых он перечисляет. Вначале он называет очень известное имя, затем три, по–видимому, малоизвестных. *Приветствуют вас Тимофей, сотрудник мой, и Луций, Иасон и Сосипатр, сродники мои* (21). Если кто–то заслуживал называться «сотрудником» Павла, так это был Тимофей. В течение последних восьми лет Тимофей был постоянным спутником Павла в его поездках и сам выполнил несколько особых поручений по просьбе Павла. По всему видно, что Павел испытывал нежную привязанность к своему молодому помощнику. Приведя его к Христу, он относился к нему как к «верному в Господе сыну» (напр.: 1 Кор. 4:17). В то время Тимофей находился в Коринфе, готовясь к отплытию в Иерусалим с миссией доставки пожертвований от греческих церквей (Деян. 20:4).

Затем Павел передает поручения от трех своих соотечественников, которых он считает «родственниками» [761]. Нам незнакомы эти имена, однако по этому поводу выдвигалось множество правдоподобных версий. Например, пытаются связать «Луция» с «Луцием Киринеянином», который был вместе с Павлом в Антиохии 10 лет назад (Деян. 13:1). Также делаются попытки отождествить «Луция» с евангелистом Лукой, поскольку из его рассказа, где используется местоимение «мы», следует, что он тоже был в это время в Коринфе (Деян. 20:5 и дал.). Единственным затруднением является то, что Лука был из язычников. Но тогда «мои соотечественники» относится только к Иасону и Сосипатру. Возможно, Иасон — это хозяин дома в Фессалонике, где находился тогда Павел (Деян. 17:5 и дал.), а Сосипатр — это «Сосипатр, делегат от Верийской церкви в Иерусалим, а имя его просто было сокращено до «Сопатера» (Деян. 20:4)[762], и он тоже был в Коринфе в то время. В этом месте Павел передает приветствие от Тертия, писца, которому он диктовал свое Послание: *Приветствую вас в Господе и я, Тертый, писавший сие послание* (22).

Далее следует поручение от хозяина, оказавшего гостеприимство Павлу в Коринфе. *Приветствует вас Гаий, странноприимец мой и всей церкви* (23а). В Новом Завете есть несколько человек по имени Гаий, поскольку это имя было довольно распространенным. Можно связать его с одним коринфянином, которого окрестил Павел (1 Кор. 1:14). Некоторые

---

761 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

762 Рассуждение автора основано на английском переводе. — *Прим. пер.*

богословы предполагали, что полное римское имя этого человека было Гаий Тит Юстис, и в таком случае это был владелец дома рядом с синагогой, в которую был приглашен Павел после того, как иудеи отвергли его благовестие (Деян. 18:7). Вполне возможно, что Павел опять мог быть принят в его доме, и в этом же доме могла быть домашняя церковь.

И последние два имени завершают перечень поручений из Коринфа: *Приветствует вас Ераст, городской казнохранитель, и брат Кварт* (236). О Кварте ничего не известно, хотя Ф. Ф. Брюс задается вопросом, не будет ли «слишком смелой» попытка увидеть в нем младшего брата Тертия, поскольку *tertius* значит «третий», а *quartus* — «четвертый»[763]. Однако К. Э. Б. Крэнфилд квалифицирует эту версию Брюса как «проявление богатого воображения». С другой стороны, Ераст, имя которого переводится «*oikonomos* города», видимо, был ответственным местным государственным чиновником. Может быть, он был *aedile* — чиновник, ответственный за общественные работы, и это его имя выбито латинскими буквами на мраморной мостовой первого века среди развалин древнего Коринфа. Но не совсем ясно, как он мог быть одним из странствующих вместе с Павлом помощников, который одновременно был отослан «в Македонию» (Деян. 19:22) и «остался в Коринфе» (2 Тим. 4:20).

3. Доксология Павла (25—27)[764]

Хвала и поклонение, которые Павел возносит Богу, — это яркое и логически оправданное завершение Послания к Римлянам. В нем Апостол сводит все центральные темы, увязывая их друг с другом[765].

Хотя синтаксис этого отрывка довольно сложен, в нем содержатся глубочайшие истины о Боге и благовестии. Отрывок состоит из четырех частей, сосредоточенных соответственно на могуществе Бога, Благой вести Христа, евангелизации народов и хвале Божьей мудрости.

Во–первых, Павел свидетельствует о *могуществе Бога: Могущему же (dynameno* имеет *dynamis) утвердить вас...* Хотя этот перевод точно

763 Брюс. С. 266.

764 Рассуждение автора основано на английском переводе. В русском синодальном переводе эти стихи отсутствуют. — *Прим. пер.*

765 Конец Послания к Римлянам, в общем, и его доксология, в частности, связаны с рядом спорных текстуальных особенностей. Согласно свидетельству рукописей, в то время в ходу были два издания Послания — длинное и короткое. Ориген писал, что Маркион, еретик II века, известный своей враждебностью к Ветхому Завету и иудаизму, был автором более короткого издания, в котором отсутствовали две последние главы. Другие богословы считают, что сам Павел руководил публикацией двух изданий, в одном из которых списки приветствий и поручений присутствовали, а во втором — нет, доксология же (стихи 25–27) и текст о благодати (стихи 20 и 27) были расположены в разных местах. Более детальные сведения об этом представлены в стандартных толкованиях, например, в «Текстовом комментарии» доктора Метцгера Брюса (с. 533 и дал., 540). Несмотря на текстовые расхождения, подлинность главы 16 не вызывает сомнения, а сама тема доксологии в конце Послания прекрасно вписывается в один ряд со вступлением в его начале. Неопровержимые доказательства неотъемлемости главы 16 в тексте Послания см.: Донфрид. Краткий очерк о Послании к Римлянам, 16. — Donfried, 'A Short Note on Romans 16', pp. 44ff., 119f.

следует греческому тексту, все же он несколько неуклюж для вступления. Поэтому перевод ИБ, начинающийся с существительного, более удачен: «Слава тому, Кто может...!» Не случайно Послание к Римлянам начинается и завершается утверждением Божьего могущества — мыслью, пронизывающей все Послание. Если благовестие есть сила Божья даровать спасение (1:16), то оно же — сила Божья к созиданию. *Sterizo* (устанавливать) — почти технический термин, обозначающий укрепление новых обращенных и утверждение молодых церквей. Лука употребляет его в Деяниях Апостолов (скорее родственный глагол *episterizo),* когда рассказывает о Павле и его сотрудниках–миссионерах, которые по несколько раз навещали основанные ими церкви с целью «утвердить» их (напр.: Деян. 14:21 и дал.; 15:41; 18:23). Сам Павел употребляет этот же глагол в своих Посланиях, когда ведет речь об укреплении христиан, воспитании в них упорства и воли будь то в вере (во избежание заблуждений), в святости (для противостояния соблазнам) или для поддержания мужества (в гонениях и преследованиях) (напр.: Рим. 1:11; 1 Кор. 1:8; 2 Кор. 1:21; Кол. 2:7; 1 Фес. 3:2, 13; 2 Фес. 2:17; 3:7). Таким образом, начальная фраза доксологической части главы побуждает читателя к признанию силы Бога в утверждении многонациональной Римской церкви, о которой мечтал Павел, в укреплении ее членов в истине, святости и единстве.

Во–вторых, Павел говорит здесь о благовествовании Иисуса Христа. Ибо Бог способен утвердить вас, пишет он, *...по* [то есть «согласно»] *благовествованию моему и проповеди Иисуса Христа, по откровению тайны, о которой от вечных времен было умолчано* (25)*, но которая ныне явлена...* (26а). В греческом тексте здесь три однородных конструкции: «по моему благовествованию», «по проповеди Иисуса Христа» и «по откровению тайны», из которых первые две почти идентичны, поскольку благовествование Павла фактически было проповедью *(kerygma)* Христа. Павел говорит, что сила Бога утвердить церковь — это часть его апостольского благовестил и проповеди. Это не может не напомнить нам о первых трех стихах Послания, в которых он свидетельствовал о себе как об «избранном к благовестию Божию... о Сыне» Божьем. Или о стихах, в которых Благая весть Бога называется «благовествованием моим» (ср.: 2:16), ибо оно было открыто и доверено ему Богом. Поэтому «благовестив о Сыне» он называет «проповедью Иисуса Христа».

Третья короткая часть *(по откровению тайны)* обнажает тот факт, что Павлово благовестие есть истина, данная в откровении. Это «тайна», иначе говоря истина или группа истин, *скрытых в течение долгого времени,* но которые *ныне явлены.* Павел не расшифровывает эту «тайну», однако он делает это во всех других местах Послания. Тайна Бога, до сих пор скрытая, но теперь явленная всем, — это Иисус Христос во всей Своей полноте (Кол. 2:2) и особенно Христос для язычников и в язычниках (Кол. 1:27), вследствие чего язычники сейчас имеют равную с Израилем долю Божьего обетования (Еф. 3:6 и дал.; 6:19 и дал.). Тайна эта включает в себя также Благую весть для иудеев (а не только для язычников), то есть весть о том, что однажды «весь Израиль спасется» (11:25 и дал.). Эта тайна вобрала в себя также неудержимое стремление к будущей славе (1 Кор. 2:7 и дал.), когда Бог соберет все сущее в этом мире под власть одного господина— Христа (Еф. 1:9 и дал.). Итак, тайна начинается с Христа, продолжается в Нем и заканчивается Им.

В–третьих, Павел говорит о *евангелизации народов.* Важно понять,

что здесь утверждаются три истины, относящиеся к этой тайне, и выражаются они тремя отглагольными формами: «скрытая», «открывшаяся» и «явленная». Есть какая–то несправедливость в том, что тайна так долго утаивалась, однако сейчас она открыта через жизнь, смерть, воскресение и вознесение Иисуса. И, наконец, Благая весть должна быть явлена всему миру, и это уже происходит: она «…ныне явлена, и чрез писания пророческие, по повелению вечного Бога, возвещена всем народам для покорения их вере…» (14:25).

Рассмотрим подробнее четыре важные особенности этого вселенского процесса *возвращения всем народам* тайны Благой вести, в связи с чем всплывают в памяти самые первые открывающие Послание стихи (1:1–5). Обе эти части — вступительная и заключительная (доксологическая) — основаны на Писании, на поручении Бога вести евангелизацию, наставляя все народы послушанию в вере.

Первая особенность: тайна возвещается *через писания пророческие,* то есть Ветхий Завет. Но как может Бог открывать Свою тайну через ветхозаветные писания сегодня, если они существуют уже многие века? Ответ, видимо, таков: вслед за происшедшими на Кресте событиями во исполнение дела спасения Бог дал Своему народу новое христологическое понимание Ветхого Завета как свидетельства о Христе (ср.: 1:2; 3:21). В дальнейшем и вследствие этого Благая весть начала распространяться через апостольские проповеди о том, что «Сей Христос есть Иисус» (ср.: Деян. 17:1 и дал.).

Вторая особенность: фраза *по повелению вечного Бога* имеет прямое отношение к всеохватности миссии благовествования, поскольку за воскресшим Христом, вручившим эту миссию Своим Апостолам, стоял вечный Бог, несокрушимый замысел Которого состоит в спасении и объединении во Христе иудеев и язычников.

Третье: следующая по порядку в греческом тексте фраза *для покорения… вере* (буквальный перевод: «чтобы уверовали и покорились Ему»). Она идентична 1:5. Правильная реакция на проповедь Евангелия — это вера, на чем Павел настаивает на протяжении всего текста, однако эта вера сама по себе смиренна и порождает смиренную жизнь.

Четвертое: «возвещение» Божьей тайны *всем народам* для их уверования и покорения Богу. Доступ к Благой вести открыт всем, Бог не положил здесь никаких ограничений.

Итак, мы имеем развернутую картину, включающую четыре направления благовествования: возвещение Евангелия через Священное Писание, по повелению Бога, для покорения в вере всех народов — это положения, в точности соответствующие начальным стихам Послания. Вступительные же тексты, в свою очередь, также свидетельствуют о прямой связи Благой вести с Писанием, о том, что она по Божьей благодати и через апостольство была вручена Павлу и другим, и о том, что она дана Богом всем народам для покорения в вере.

И, наконец, Апостол завершает свое Послание чудесным прославлением: *Единому премудрому Богу, чрез Иисуса Христа, слава во веки! Аминь!* "(27). Мудрость Бога явлена в Самом Христе, «…в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2:3; ср.: 1 Кол. 1:30), и прежде всего в Его Кресте, который, будучи глупостью в глазах человеческих, есть великая мудрость в глазах Бога (1 Кор. 1:23). Явлена она (мудрость Бога) в решении Бога спасти мир не его собственной мудростью, но простотой проповеди Евангелия (1 Кор. 1:21), в чуде

возникновения многонациональной, разнокультурной церкви (Еф. 3:10), в Его конечном замысле объединить все во Христе (Еф. 1:8 и дал.). И неудивительно, что из уст Павла уже однажды излился поток хвалы Божьей мудрости: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия!» (11:33). И тем более неудивительно, что и в самом конце он вновь прославляет Бога. На самом деле, искупленный Божий народ будет проводить вечность, воздавая Творцу «честь и славу и благодарение», прославляя Его «премудрость», «силу и крепость» (Откр. 7:12). Это значит, что они будут прославлять силу и мудрость Бога, явленную в их спасении.

В связи с этим можно с уверенностью сказать, что в доксологии сконцентрированы следующие главные истины: сила Бога спасать и утверждать; Евангелие и тайна, прежде скрытые, но теперь явленные (Христос распятый и воскресший); сосредоточенная на Христе мудрость ветхозаветных Писаний; поручение Бога провозглашать Евангелие Христа повсеместно; призыв ко всем народам ответить на проповедь Евангелия со смирением в вере; спасающая мудрость Бога, Которому принадлежит вся слава во веки.

Пособие Дейвида Стоуна по изучению книги Дж. Стотта «Послание к Римлянам»

Цель пособия — оказание помощи при изучении материала, представленного Дж. Стоттом, и применении полученных знаний в жизни. Данные здесь вопросы предназначены для индивидуальных и групповых занятий христиан из расчета 1 — 2 часа в неделю.

В пособии рассматривается материал по каждому разделу книги. В случае ограниченности времени руководитель группы должен заранее решить, какие вопросы наиболее важны для совместных обсуждений в течение недели, а какие могут быть оставлены для самостоятельной проработки или работы в маленьких группах. Для более полного овладения знаниями в процессе групповых занятий и для активизации процесса обучения каждому слушателю необходимо самостоятельно читать выбранные для обсуждения разделы вместе с соответствующими местами из Послания к Римлянам.

Очень важно не допустить превращения этих занятий в обычные академические уроки. Во избежание этого дайте себе время для серьезного размышления над прочитанным и над тем, как полученное вами знание *реализуется в* вашей *практической жизни.* Не забывайте начинать и заканчивать свои занятия хвалой Богу и молитвой. Просите Духа Святого говорить с вами через вашу беседу.

Вступительный очерк (с. 9)

1. Значение Послания

1. Джон Стотт иллюстрирует цитатами влияние, оказанное Посланием на лидеров пяти церквей. Насколько близки вам вопросы, которые вставали перед ними? Как помогло им Послание? Какую помощь

оно может оказать вам? Помолитесь, чтобы это произошло на ваших занятиях.

«Трудно сказать, что может произойти, когда люди приступают к чтению Послания к Римлянам… !»
(Ф. Ф. Брюс).

2. Новые взгляды на старые традиции

2. Какое отношение к «основной теме Апостола Павла в Послании к Римлянам» долгое время считалось само собой разумеющимся?

3. Джон Стотт обращает внимание на точку зрения некоторых ученых–богословов. Можете ли вы сформулировать их отношение к теме Послания? Каково ваше мнение об их аргументах?

4. Почему следует «отдать должное» этим современным исследованиям Послания?

3. Цели Павла

5. Каким образом знание тех трех мест, которые намеревался посетить Павел, помогает нам понять причины, побудившие его написать Послание?

6. В чем состоят разногласия, «эхо которых слышится на протяжении всего Послания»? Нет ли таких же разногласий в вашей церкви? Как отвечает Павел на это?

4. Краткий обзор Послания

7. Различные вопросы, которые рассматривает Стотт, будут изучаться нами подробно несколько позже. А пока прочтите его краткий обзор. Не относится ли прочитанное каким–то образом к вашей прошлой жизни и к тем вопросам, которые есть у вас сейчас?

Введение: Благая весть Божья и страстное желание Павла поделиться ею

Послание к Римлянам 1:1—17

1:1–6

1. Павел и Благая весть (с. 45)

1. Что «особенно поражает» в ссылке Павла на самого себя как на «раба» и «Апостола»? Что говорят вам эти два слова о призвании Павла?

1. Источник Благой вести — Бог

2. В чем заключается «первое и главное убеждение, на котором основан истинный евангелизм»? Почему?

2. Подтверждение Благой вести — Священное Писание

3. Согласно Павлу, в чем заключается важность Ветхого Завета? Имеет ли он значение для вас?

3. Содержание Благой вести — Иисус Христос

4. Что говорится в стихах 3–4 о двух природах Иисуса? Как рассуждения Павла помогают пролить свет на этот аспект? Почему он так важен?

4. Масштаб благовестил: всем народам

5. Говоря о целях своего апостольского служения, какие «другие стороны Благой вести» раскрывает Павел? Какое отношение это имеет к вам?

5. Цель благовестил: смирение веры

6. Благовестие Павла требует буквально «покорения вере» (стих 5). Как вы относитесь к тому, что это противоречит его утверждению об оправдании только верой?

6. Смысл благовестил: прославление имени Христа

7. В чем заключается «высочайшее из всех миссионерских призваний»? Согласуется ли с этим ваш опыт евангелизации?

1:7–13

2. Павел и Римляне (с. 57)

1. Как в этом отрывке выражается убежденность Павла в том, что «все верующие во Христа — и бывшие язычники, и иудеи — принадлежат народу Божьего Завета»?

2. Как выражается отношение Павла к его римским читателям? О чем это свидетельствует?

1:14–17

3. Павел и евангелизм (с. 61)

1. Благая весть — это долг миру (14—15)

1. Есть ли основания считать, что Павел не очень охотно отправлялся благовествовать Риму? Что помогло ему преодолеть себя? Как это может помочь нам?

* * *

«Люди в наше время рассматривают евангелизм как нечто второстепенное и считают, что они делают одолжение Богу, — для Павла же это — обязанность».

* * *

2. Благая весть — это сила Божья ко спасению (16)

2. «Стыдитесь» ли вы «благовествовать»? Почему? Что излечивает от этого чувства?

3. В благовестии открывается праведность Божья (17)

3. Какие три различных ответа на вопрос, что Павел понимает под «Божьей праведностью» и под выражением «от веры к вере» в стихе 17, даны в этой книге? Какие из них верны? Почему?

4. Как должны мы переводить цитату Павла из книги Аввакума? Почему?

А. Гнев Бога на все человечество

Послание к Римлянам 1:18—3:20

1. «Ничто так не отделяет людей от Христа, как...» что? Не можете ли вы привести примеры из вашей жизни? Каков же ответ?

1:18–32

4. Развращенное языческое общество (с. 75)

1. Вызывает ли у вас тема гнева Божьего чувство замешательства или недоверия? Почему? Как можно избавиться от этого?

1. Что такое гнев Божий?

2. Как К. Х. Додд и А. Т. Хэнсон предлагают решать «проблему» гнева Божьего? Оправдано ли это мнение?

2. На кого направлен гнев Бога?

3. Какова связь между откровением и Божьим гневом?

3. Явление гнева Божьего

4. Назовите три пути проявления Божьего гнева. В чем вы видите осуществление Божьего гнева в наши дни?

5. Какими современными соблазнами подменяется в наше время «поклонение живому Богу»? Что можно противопоставить этому?

6. Действительно ли стихи 26–27 «описывают и осуждают любое гомосексуальное поведение»? Какие аргументы свидетельствуют против этого? Каково ваше мнение?

* * *

> «Сущность анализа языческого общества, проделанного Павлом, заключается в противопоставлении того, что люди знают и как они поступают».

* * *

2:1–16

5. Критики–моралисты (с. 91)

1. Общепринятое мнение: Павел обращается здесь к иудею. Почему возможна противоположная точка зрения? Какова настоящая цель этого отрывка?

1. Божий суд неизбежен (1—4)

2. Какую «странную человеческую слабость» показывает Павел в этих стихах? Не замечаете ли вы этого в себе?

2. Божий суд праведен (5—11)

3. Если спасение только по вере, то почему суд — по делам?

* * *

> «Присутствие или отсутствие спасительной веры в наших сердцах откроется через присутствие или отсутствие добрых дел в нашей жизни».

* * *

4. Какие два пути противопоставляет Павел в стихах 7–10? На каком стоите вы? Почему вы так считаете?

3. Божий суд беспристрастен (12—16)

5. Каковы критерии суда Божьего над иудеями и язычниками?

6. Как надо понимать Павла, говорящего о язычниках, что «дело закона у них написано в сердцах» (стих 15)?

7. Какие «еще три истины о Дне суда» добавляет Павел в стихе 16? Что вы думаете об этом?

* * *

«Мы обесцениваем Евангелие, когда представляем его лишь как средство избавления от несчастий, страха, вины и других отрицательных эмоций, вместо того чтобы видеть в нем спасение от грядущего Божьего гнева».

* * *

4. Заключение: Божий суд и Божий закон

8. Ваше отношение к тому, что стихи 12—16 дают людям надежду на спасение добродетельной жизнью?

9. Бывает ли у вас ощущение, что христианская деятельность является «попыткой навязать сопротивляющемуся обществу свои нормы»? Какую помощь оказывает вам в этом Апостол Павел?

2:17 — 3:8

6. Самонадеянность иудеев (с. 105)

1. Закон (2:17–24)

1. В чем состоит «двойственное отношение» еврейского народа к закону? Как Павел «начинает наступление» на иудеев?

* * *

«Если мы считаем себя вправе быть учителями или судьями, то нет нам оправдания, когда при этом мы не назидаем и не судим самих себя»).

* * *

2. Обрезание (2:25–29)

2. Можете ли вы привести пример какого–нибудь «магического обряда или чародейства», который, подобно обрезанию у иудеев, является в наше время попыткой избежать суда Божьего?

3. Какое «противоречие, включающее 4 аспекта», вскрывает Павел, давая новое определение понятию «истинный иудей»?

3. Некоторые контраргументы иудеев (3:1—8)

4. Если «этническая принадлежность к еврейской нации не освобождает от Божьего суда», тогда в чем же ее смысл?

5. Назовите три других довода иудеев, на которые Павел отвечает?

6. Что значит «апологетика»? Как помогают рассуждения Павла осознать важность этой стороны евангелизма?

3:9–20

7. Весь род человеческий (с. 117)

1. В чем заключается противоречие между стихами 1 и 9? Как его можно разрешить? ^

2. Каковы три особенности «мрачной библейской картины», открывающейся в стихах 10—18?

3. Понимание какой фразы (согласно Джеймсу Данну) «с трудом удавалось» поколениям исследователей? В чем различие между традиционным и современным толкованиями этой фразы? Какое, по вашему мнению, верно? Почему это так важно?

4. Какой, по мнению Джона Стотта, должна быть наша реакция на осуждение Павлом всеобщего греха и вины?

Б. Благодать Божья в Благовестии

Послание к Римлянам 3:21 — 8:39

3:21 — 4:25

8. Откровение Божьей праведности (с. 129)

1. Откровение Божьей праведности в Кресте Христа (3:21—26)

1. Как в этих стихах преподана истина о «праведности от Бога»?

2. Дайте определение оправданию и освящению. Почему важно понимать разницу между ними?

* * *

«Не может называться библейской никакая евангельская формулировка, если она отказывает в этой инициативе Богу и приписывает ее людям или даже Христу».

* * *

3. Почему особенно «поражает» утверждение, что «Бог оправдывает нечестивого» (4:5)? Как же Бог делает это?

4. Какие параллели можно провести между «искуплением» и нашим пребыванием в грехе?

5. Что такое «умилостивление»? Почему некоторые возражают против такого перевода греческого слова *hilastehonl* Какие альтернативные переводы предлагаются? Почему они неприемлемы?

* * *

«Бог отдал Сам Себя, чтобы спасти нас от себя».

* * *

6. Помимо искупления грешников и умилостивления Бога, какая еще «работа» была совершена на Кресте?

7. Почему «важно показать, что в вере нет ничего похвального»?

8. Как Джон Стотт обосновывает истинность своего утверждения, что «оправдание... — сердцевина Евангелия и уникальное явление в христианстве»? Какое место этот аргумент отводит всем другим религиям?

2. Защита Божьей праведности от нападок оппонентов (3:27—31)

9. Какая связь существует между оправданием по вере и хвастовством? Почему? Чем гордитесь вы?

10. Каким образом доктрина оправдания по вере «утверждает» закон (стих 31)?

3. Праведность Божья, явленная в Аврааме (4:1—25)

11. «Павел желает, чтобы христиане–иудеи поняли, что его благовестие об оправдании не есть нечто совершенно новое... и он хочет, чтобы христиане из язычников оценили богатое духовное наследие, в которое они входят через веру в Иисуса». Почему Павел выбирает Авраама в качестве основной иллюстрации оправдания?

12. Как доказывает Павел, что Авраам получил оправдание по вере, а не по делам?

13. Оправдание имеет «двойственный характер зачисления на счет». Что подразумевает под этим Джон Стотт? Какое отношение это имеет к вам?

14. Какой вывод делает Павел из того факта, что Авраам получил оправдание задолго до своего обрезания? Почему это так обескураживает его иудейских оппонентов?

15. На каких трех опорах держится утверждение Павла, что Божье обетование «обретается и наследуется по вере, а не по закону»?

* * *

«Закон... разделяет. Объединяет только Благая весть, ...

уравнивая всех у подножья Христова Креста».

* * *

16. Почему же тогда Авраам поверил Богу? Почему *вы* верите в Бога? Как возрастает ваша вера?
17. Почему стих 25 назван «совершенно понятной евангельской истиной» (Ходж)? В каких отношениях это выражается?

> *«Вера — это не картонная декорация, не то, во что мы заставляем себя верить, хотя в глубине души знаем, что это неправда, не подбадривающее насвистывание в темноте. Напротив, вера — это разумное доверие. Не может быть веры без размышления».*

5:1 — 6:23

9. Божий народ, объединенный во Христе (с. 169)

1. Последствия оправдания (5:1—11)

1. Какие «шесть смелых заявлений» Павла справедливы по отношению ко всем оправданным Богом? Какое отношение к вам конкретно имеет каждое из них?
2. «Оправданные верующие имеют гораздо большую радость в Божьем благословении, чем те, кто… периодически довольствуется аудиенцией царя». Как это происходит?
3. На что вы надеетесь в будущем? Совпадают ли в этом отношении ваши мысли с мыслями Павла?
4. Каково ваше отношение к страданиям? Каким должно оно быть, по мнению Павла? Почему?
5. Какие «важные уроки» о работе Святого Духа в жизни христиан преподает нам стих 5? Связано ли действие Духа Святого только с теми «необыкновенными и захватывающими переживаниями, которые доступны лишь некоторым», или оно имеет более общий характер? Почему?
6. О каких «двух основных свидетельствах Божьей любви» к нам говорит Павел? Насколько каждое из них важно для вас?
7. Как Павел изображает тех, за кого умер Христос? В какой степени вы соответствуете этому?

* * *

> *«Неразрывность исторической миссии Божьего Сына (исполненной на Кресте) и современного служения Святого Духа (в наших сердцах) составляет одно из самых благотворных и прекрасных свойств Благой вести».*

* * *

8. Почему на вопрос «Спасен ли ты?» «правильным ответом» будет и «да» и «нет». Что это значит?

9. Каковы различия между иудейской похвальбой Богом, упоминаемой Павлом в 2:17, и христианской, о которой он говорит в 5:11? Что свойственно вам?

10. В чем состоит «отличительная особенность оправданных верующих»? Происходит ли это и с вами? Почему?

2. Две категории людей: в Адаме и во Христе (5:12—21)

11. Каковы «две четко выраженные зависимости» между стихами 1–11 и 12–21?

12. Каковы два возможных ответа на вопрос стиха 12: «В каком смысле все согрешили и поэтому все должны умереть?» Какой из них кажется более верным? Почему? Почему это важно?

13. Понятно, что концепция нашего грехопадения в Адаме чужда западному индивидуалистскому сознанию. Поражает ли она вас? Какие проблемы она решает? Каково ваше отношение к тем вопросам, которые она поднимает?

14. Какие различия между Адамом и Христом выявляет Павел?

15. Какие параллели проводит Павел между ними?

16. Что такое «универсализм»? Есть ли основания считать, что учение Павла отличается склонностью к «универсализму»? Каковы аргументы, опровергающие эту точку зрения?

* * *

«Христос воздвигнет к жизни гораздо большее число людей, чем Адам поверг в смерть».

* * *

17. Ваше отношение к учению Павла как к «громадному стимулу в деле евангелизации всего мира»? Как воздействует это на вас?

18. Что дает основания Дж. Стотту говорить об историчности Адама и Евы, если мы признаем, что «в первых трех главах Библии есть символические образы»? Какие вопросы возникают в связи с этим? Каковы возможные пути их разрешения?

19. Павел говорит в стихе 12, что смерть вошла в мир через грех. Как можно справиться с теми сложностями, которые возникают в связи с этим?

3. Соединенные со Христом и порабощенные Богу (6:1—23)

20. Возможно ли, чтобы благовестие Павла «побуждало людей еще больше грешить»? Как Павел отвечает на такое обвинение?

* * *

«Разве мы никогда не пытались оправдать наши дурные поступки тем, что Бог простит их?»

* * *

21. Какое распространенное мнение о том, что «мы умерли для греха», рассматривал Дж. Стотт? Почему с ним нельзя согласиться? В чем же истинный смысл этой фразы?

* * *

«Павел имеет в виду не буквальную невозможность греха в верующих, но утверждает его моральную несовместимость с ними».

* * *

22. «Смерть и воскресение Иисуса Христа — это не только исторические факты и важнейшие доктрины, но это еще и личный опыт каждого», В какой степени это относится к вам?

23. Какова взаимосвязь между нашим освобождением от тирании греха, с одной стороны, и распятием Иисуса, с другой?

24. Каковы «два четко обозначенных направления, на которых Новый Завет раскрывает тему распятия в ее связи со святостью»? Почему важно видеть различия между ними?

25. Что значит для вас «жить с» Христом?

26. Какое разграничение проводит Дж. Стотт между смертью и воскресением Иисуса? Как эти различия влияют на наше понимание христианской жизни?

27. Каков «главный ключ к святости»? Нашли ли вы его?

28. Где, по мнению Дж. Стотта, «скрывается секрет освобождения от греха»? Как это проявляется в практической жизни?

29. В стихах 15–23 Павел вновь возвращается к вопросу о том, поощряется ли грех благодатью. Какие «два существенных смещения акцентов» мы находим здесь в сравнении с его ответами в стихах 1–14?

30. Как нарисованная Павлом картина рабства помогает нам понять разницу между мирской и христианской жизнью? В каком смысле эта разница несущественна? Почему же Павел говорит о ней?

31. К каким четырем этапам сводит Павел опыт своих читателей? Насколько это утверждение применимо к вам?

32. Как разграничивает Павел рабство греху и рабство праведности?

* * *

«Наш Небесный Отец говорит нам каждый день: «Мое дорогое дитя, ты должен всегда помнить, кто ты есть».

* * *

7:1–25

10. Божий закон и христианская жизнь (с. 237)

1. По какой причине глава 7 Послания к Римлянам «хорошо известна большинству христиан»? Почему она вызывает такую полемику? Какова истинная тема этой главы?

2. Что означает утверждение, что христиане «не под законом»? И в каком смысле мы все еще имеем перед ним обязательства?

3. Какие «три подхода к закону» отмечены Дж. Стоттом? В чем сильная и слабая сторона каждого из них?

1. Освобождение от закона: образ супружеского союза (1—6)

4. Какие истины христианского отношения к Божьему закону помогает проиллюстрировать рассуждение Павла о супружестве?

5. Некоторые комментаторы полагают, что слово «плод» в стихе 4 является продолжением образа супружеской жизни и относится к деторождению. Действительно ли эта идея «безошибочна»? Или же она «абсурдна»? Почему?

2. Павел защищает закон: прошлый опыт (7–13)

6. Почему сказанное Павлом «для некоторых прозвучит как взрыв антиномизма»? Как Павел ограждает себя от таких обвинений?

7. Какие существуют варианты толкования местоимения «я» в стихах 7—13?

8. Павел отрицает, что закон есть грех (стих 7). Каковы же взаимоотношения между ними? Находят ли в вашей жизни отражение те аспекты, о которых говорит Дж. Стотт?

9. Как в этом отрывке отражается истина о «крайней греховности греха»?

3. Слабость закона: внутренний конфликт (14—25)

10. Какая «важная истина положена в основание последней части главы 7»?

11. Какие мнения выдвигались по поводу идентификации «бедного человека», о котором пишет Павел? В чем сильные и слабые стороны этих концепций?

12. Какое решение предлагает Дж. Стотт? Какими доказательствами он подкрепляет свое мнение? Если это верно, то как слова и мысли Апостола перекликаются с нашей современной жизнью?

13. Что скрывается за конфликтом, который описывает Павел?

14. Можете ли вы определить сущность той «реальности», о «двойственном характере» которой Павел свидетельствует «четырежды» и «четырьмя различными способами»?

15. «Если мы попробуем приложить к себе истины главы 7 сегодня, то стихи 4—6 должны заставить нас задуматься». Почему? Какую помощь могут оказать нам эти стихи?

8:1–39

11. Божий дух в Божьих детях (с. 275)

1. Служение Святого Духа (1—17)

1. Каковы, по мнению Павла, две привилегии, даруемые спасением? Какое отношение они имеют к вам?
2. Приведите пять выражений, с помощью которых Павел описывает работу, совершенную Богом ради нашего спасения. О чем еще свидетельствует нам Апостол?
3. Какова «конечная цель Божьего дела, совершенного во Христе»? Противоречит ли это сказанному Павлом ранее? Почему?

* * *

> *«Наше подчинение закону настолько важно для Бога, что Он послал на смерть Своего Сына ради нас и Свой Дух обитать в нас для того, чтобы сохранить закон».*

* * *

4. В чем разница между теми, чьи помышления сосредоточены на плоти, и теми, кто находится под водительством Духа?
5. Почему стих 9 «чрезвычайно важен для понимания христианской доктрины о Святом Духе»?
6. «Какие два основных последствия» вхождения Святого Духа отмечает здесь Павел?
7. Как стих 13 помогает прояснить смысл, средства и мотивы «умерщвления»? Каким образом необходимо «умерщвлять дела плотские»?
8. Каковы «четыре компонента» свидетельства Павла о том, что мы — Божьи дети?
9. Как Святой Дух «ведет нас к святости»? В частности, действует Он настойчиво или нежно? О чем говорит в этой связи ваш опыт?
10. Что говорит нам обращение «Авва, Отче» о сущности наших взаимоотношений с Богом? Насколько глубоко вы это чувствуете?

2. Слава детей Божьих (18–27)

11. Что Павел говорит о страданиях и славе детей Божьих?
12. Что подразумевает Павел под «творением» и его уделом?
13. Какие пять положений о нашем «полуспасенном состоянии» выдвигает Павел?

* * *

«Мы не должны давать волю своему желанию настолько, чтобы терять терпение, а с другой стороны, не следует быть чересчур хладнокровными в своем ожидании, чтобы не утратить жажды осуществления, но должно научиться совмещать и то, и другое».

* * *

14. Как Дух Святой помогает нам в наших слабостях? Как можем мы открыть Ему путь к более эффективной помощи нам?

3. Неколебимость Божьей любви (28—39)

15. Какие «пять положений о Божьем провидении» приводит Павел в стихе 28? Что свидетельствует нам об их истинности?

16. Как понимать утверждение, что Божье «предведение является основанием для предопределения»? Почему оно неверно? В чем же состоит истинный смысл предведения?

«Чтобы стать христианином, необходимо принять решение. Это несомненно. Но прежде чем мы примем свое решение, его принимает Бог».

17. Что значит «предопределение»? Каковы основные возражения против этой доктрины? Как следует отвечать на них?

18. «Евангелизм (то есть проповедь Благой вести) — далеко не последний пункт в Божьем предопределении и является чрезвычайно важным делом...» Почему? Согласны ли вы с этим?

19. Как вы можете ответить на вопрос «Кто против нас?» Как ставит этот вопрос Павел, что на него нечего ответить?

20. Есть ли у вас какие–нибудь нужды? Уверены ли вы, что Бог удовлетворит их?

21. Почему любое обвинение или осуждение в адрес христиан обречено на неудачу?

22. Приходилось ли вам встречаться с какими–либо попытками отделить вас от любви Христа? Почему они также обречены на провал?

* * *

«Христиане не застрахованы от искушений, волнений или трагедий, но им обещана победа над ними. Бог не брал на Себя обязательств вообще оградить нас от любых скорбей, но Он гарантировал нам невозможность быть отлученными от Его любви».

* * *

В. План Бога для иудеев и язычников

Послание к Римлянам 9–11

9:1–33

12. Падение Израиляя: Божественный выбор (с. 341).

1. Какое особенно сильное заявление делает Павел в начале этой главы? Почему?
2. Назовите восемь уникальных преимуществ, которыми обладает Израиль. Имели ли вы такие благословения, которые, в случае вашего отступничества от Бога, могли бы сделать его «тем более» болезненным?
3. Одно из объяснений причин падения Израиля: Божьи обетования не осуществились. Как опровергает эту идею Павел? Каковы его аргументы?
4. Говоря об избранничестве, «мы должны помнить две истины». Что имеет здесь в виду Дж. Стотт? Как эти истины могут помочь нам?
5. Как Павел отвергает обвинение в несправедливости избирательной воли Божией?

* * *

«Достойно удивления не то, что одни спасены Богом, а другие нет, но то, что вообще кто–то удостаивается спасения».

* * *

6. Какие другие вопросы, касающиеся Божьего выбора, рассматривает Павел в стихах 19–29? Какие три ответа дает он на эти вопросы?
7. Павел продолжает цитировать Осию и Исайю. Почему? Что важно помнить «для правильного понимания подхода Павла к этим текстам»?
8. Что представляется «совершенно абсурдным» в ситуации, описываемой Павлом? Отчего это происходит? Как удается Павлу укрепить свою позицию с помощью Священного Писания?
9. «Эта глава, начавшись с Божьего выбора (6–29), завершилась разъяснением причины падения Израиля, которая коренится в его собственной гордости (30—33)». Как бы вы ответили тому, кто заявляет о противоречиях Павла?

10:1–21

13. Вина Израиля: Бог сокрушен его непослушанием (с. 365)

1. Непонимание Израилем Божьей праведности (1—4)

1. В чем особенность религиозной искренности? Все ли с ней в

порядке? Можете ли вы привести примеры?

2. Что, на ваш взгляд, имеет в виду Павел, говоря в стихе 3 о непонимании Израилем «праведности Божьей» и его стремлении «поставить собственную праведность»?

2. Различные пути достижения праведности (5—13)

3. В чем состоит смысл попыток достичь праведности «от закона» (стих 5)? Каков альтернативный путь?

4. Подкрепляют ли стихи 6–8 аргументацию Павла? Правомерно ли использование Павлом этого текста? Почему?

5. Почему можно сказать, что стихи 11—13 «основаны на этом»?

3. Необходимость евангелизма (14—15)

6. Как Павел «демонстрирует необходимость евангельской проповеди»?

4. Причины неверия Израиля (16—21)

7. Несмотря на евангелизацию, многие соотечественники Павла продолжают не верить. Какие причины их неверия Павел выдвигает, а затем отвергает? Почему?

8. Какова же *истинная* причина их неверия? Чем доказывает Павел свой вывод?

11:1–32

14. Будущее Израиля: долгосрочный план Бога (с. 381)

1. Какие основные темы этой главы сформулированы Павлом в форме вопросов в стихах 1 и 11?

1. Современная ситуация (1—10)

2. Назовите четыре доказательства, приведенные Павлом и свидетельствующие, что Бог не отвернулся от Своего народа?

3. Как вы понимаете в стихе 7 слова «а прочие ожесточились»? Как бы вы отреагировали на мнение, что неразумно Богу ожесточать сердце Своего народа?

2. Перспективы (11—32)

4. Какова «последовательность развития мысли Павла в этом отрывке»? Каким образом это проявляется в его собственном служении?

5. Чем заявление Павла в стихе 14 «замечательно» и «поразительно»? Как можно это объяснить?

6. Как вы понимаете выражение «жизнь из мертвых» в стихе 15? Какое из толкований наиболее приемлемо? Почему?

7. Какие два «дополнительных урока» выводит Павел из аллегории об оливковом дереве? Как это касается вас?

* * *

> *«Когда мы имеем неверное понятие или ложные фантазии о самих себе, тогда мы впадаем в гордыню. И напротив, знание — путь к смирению, ибо смирение — честность, а не лицемерие. Абсолютным антиподом гордости является истина».*

* * *

8. Что подразумевает Павел под «тайной» в стихе 25? Назовите три истины, излагаемые Павлом.

9. Что значит утверждение «весь Израиль спасется» (стих 26)? Как дальнейшее рассуждение Павла способствует нашему правильному пониманию его мысли?

10. Почему некоторые христиане неохотно берутся за благовествование в иудейской среде? Каковы теологические основы этого явления? Как, по вашему мнению, отреагировал бы на это Павел?

11. Почему мы можем «быть уверены в том, что Бог не отверг Свой народ (1—2) и не допустил его полного отпадения» (И)?

12. По мнению некоторых, стих 32 говорит в пользу концепции универсализма, согласно которой все будут в конце концов спасены. Каково ваше отношение к этому? Почему?

11:33–36

15. Хвалебный гимн Богу (доксология) (с. 405)

1. Какие особенности отметили вы в поклонении Павла? Отличается ли оно от вашего? Чем?

2. Почему мы можем быть уверены, что наша вера в Бога и наше поклонение Ему неотделимы друг от друга? Почему это важно? Что еще привлекает здесь наше внимание? Почему?

* * *

> *«Одинаково остерегайтесь как теологии без поклонения, так и поклонения, лишенного теологического основания» (цит. епископ Хэндли Моул).*

* * *

16. Манифест евангелизма (с. 411)

1. Как ваше мнение о евангелизме и ваш труд на этой ниве соотносятся с семью изложенными здесь положениями?

Г. Воля Бога: изменение взаимоотношений

Послание к Римлянам 12:1 — 15:13

12:1–2

17. Наши взаимоотношения с Богом: освященные тела и обновленные умы (с. 421)

1. Призыв Павла основан на «милосердии Божьем» (стих 1). Как вы ощущаете в своей жизни проявление Божьего милосердия?

* * *

> *«Самым действенным стимулом к святой жизни является созерцание Божьих милостей».*

* * *

2. Почему идея «представления наших тел» Богу через поклонение Ему шокировала греческих читателей Павла? Каково ваше отношение?

3. Каково ваше мнение о тенденции «поддаваться конформистскому влиянию господствующей культуры»? Испытываете ли вы это влияние на себе? Каковы практические пути преодоления этого воздействия?

12:3–8

18. Наше отношение к самим себе: трезвая оценка духовных даров (с. 429)

1. Почему так важно нам трезво судить о себе? Какие два критерия должны мы применять? Каковы ваши представления о себе в связи с этим?

2. Что значит требование Павла к пророчествующим «пророчествовать по мере веры» (стих 6)?

3. Какой дар является наиболее «дефицитным для вселенской церкви сегодня»? Почему?

4. В каких направлениях «нам необходимо расширять свое представление о духовных дарах»?

12:9–16

19. Взаимоотношения друг с другом: любовь в Божьей семье (с. 435)

1. Каковы основные составляющие «рецепта любви», данного Павлом? Какие из них важны для вас?

12:17–21

20. Отношение к врагам: не мстить за зло, но служить (с. 441)

1. «Расплата за зло или возмездие абсолютно недопустимы для следующих за Христом». Почему? Легко ли вам согласиться с этим?

2. В чем наставляют нас четыре положительных и четыре отрицательных повеления Павла?

3. В связи с чем Павел говорит об отмщении; как связан с этой темой метафорический образ «горящих углей» в стихе 20?

13:1–7

21. Наши отношения с государством: сознательные граждане (с. 447)

1. Какова позиция таких богословов, как Оскар Куллманн, в отношении упоминаемых в стихе 1 «властей»? Верна ли она? Почему?

2. Что названо «особенно замечательным» в этой теории Павла? Каким образом эта мысль Апостола соотносится с нашим временем?

1. Власть государства (1—3)

3. Чем обусловлена необходимость «вдумчивого подхода» к толкованию слов Павла о государстве как о Божественном учреждении, наделенном Божественной властью? Где граница власти государства?

4. «Но когда навязываемые к исполнению законы противоречат Божьему закону, тогда гражданское неповиновение становится христианским долгом». Какие примеры из древней и современной истории можно привести в этой связи?

2. Функция государства (4—7)

5. Какое служение доверил Бог исполнять государству?

* * *

> *«Те, кто состоит на государственной службе, — законодатели, гражданские деятели, судьи, полиция, социальные и налоговые учреждения — являются такими же Божьими служителями, как и те, кто несет служение в церкви, то есть пасторы, учителя, евангелисты или администраторы».*

* * *

6. Что говорит Павел о проблеме смертной казни? Каково ваше мнение? Почему?

7. Какая «положительная государственная миссия находится сегодня в забвении»? Почему это происходит? Каковы пути ее возрождения?

13:8–10

22. Наши взаимоотношения с законом: любовь к ближнему (с. 461)

1. Любовь — это неоплатный долг

1. Почему невозможно «перестать любить кого–то, сказав при этом: «Я налюбился достаточно»?

2. Любовь — это исполнение закона

2. Почему закон и любовь «часто считаются несовместимыми» понятиями? Почему же, с другой стороны, они нуждаются друг в друге?

3. Любовь не делает зла ближнему

3. Почему любовь есть «исполнение закона» (стих 10)?

4. Чтобы любить ближнего, должен ли я любить себя? В каком смысле?

13:11–14

23. Наше отношение к Дню возвращения Господа: жить в «уже» и в «еще не» (с. 465)

1. Понимание времени (11–12а)

1. Как бы вы ответили сторонникам мнения, что вся последующая история свидетельствует об ошибочности заявления Павла, что «ночь прошла» (стих 11)?

2. Правильно понимать требования времени (12 6—14)

2. Во что следует нам «облечься» и чего избегать (стихи 126–13)? Почему?

3. Каким образом возможно избежать удовлетворения своих «похотей» (стих 14)?

14:1–15:13

24. Наше отношение к слабым: доброта, а не презрение, осуждение или притеснение (с. 471)

1. О каких «слабых» говорит здесь Павел? Каковы различные мнения по поводу их определения? Какое из них наиболее истинно?

2. Как различать существенное и несущественное? Какие несущественные вещи, угрожающие подрывом христианского единства, вам известны?

1. Положительный принцип (14:1)

3. Наставление принимать «слабого» означает ли, что следует принимать всех без исключения? Почему нет?

4. Не напоминает ли вам ваша церковь «дискуссионную палату»? Каковы пути преодоления этого явления?

2. Отрицательные последствия (14:2 — 15:13)

5. Каков «самый верный способ» определения своего отношения к людям? Помогает ли это вам изменить свое отношение к тем людям, с которыми у вас мало общего?

6 Каким принципом предлагает пользоваться Павел для определения правильности или ошибочности выбранного образа поведения?

7. Какие другие доводы в пользу принятия «слабого» брата приводит Павел?

8. Переходя от отношений сильных и слабых к поступкам первых, чем еще обосновывает Павел необходимость принимать слабых?

9. В чем заключается «дилемма, стоящая перед сильньши»? Не стоит ли подобная проблема и перед вами? Каково возможное решение ее?

10. Что имеет в виду Павел, предупреждая, что сильные могут «погубить» слабых, если будут активно пользоваться своей свободой?

11. В чем заключается христианская ответственность сильных верующих перед слабыми? Чем подкрепляет Павел свои назидания?

12. Какие пять важных истин вытекают из «краткого обзора природы и целей старозаветного Писания»?

13. Чем обосновывает Павел свое утверждение, что язычники — тоже Божий народ, как и иудеи?

14. О какой особой «надежде» упоминает Павел в конце этого отрывка? Разделяете ли вы ее?

15. Какие «два особых принципа», указанные Павлом в главах 14–15, актуальны для всех церквей повсюду и во все времена»?

Заключение: Божье провидение в служении Павла

Послание к Римлянам 15:14— 16:27

15:14–22

25. Апостольское служение Павла (с. 501)

1. Что дает право Павлу писать в избранной им манере? Несут ли современные христианские лидеры хотя бы часть той ответственности, которую несет Павел?

1. Служение Павла как священника (16—17)

2. Какова истина, в которой «как ни в какой другой соединены две главные функции церкви — прославление и свидетельство»? Как это происходит?

2. Служение Павла могущественно (18–19a)

3. Насколько «важны» эти стихи для понимания «отношения Павла к своему служению»? Чему они могут научить нас сегодня?

3. Новаторский характер служения Павла (196—22)

4. Какая «серьезная новаторская политика» стояла за служением Павла?

15:23–33

26. Планы походов Павла (с. 509)

1. Он планирует посетить Рим (23—24)

1. Почему Павел имеет, наконец, возможность посетить Рим?

2. Он планирует посетить Иерусалим (25–27)

2. Почему Павел так упорно стремится в Иерусалим, даже отклоняется от своего основного маршрута? Чем он озабочен более всего?

3. Он планирует посетить Испанию (28—29)

3. Что нам известно о пункте назначения и об исполнении планов его путешествия?

4. Он просит молиться за успех своей миссии (30—32)

4. О чем просит Павел молиться? Как свидетельствует это о его приоритетах? Каковы ваши приоритеты?

5. О чем свидетельствует добавление «если Богу угодно»? Может ли это помочь нам в правильном понимании целей и характера молитвы?

* * *

«Борьба, сопряженная с молитвой, состоит в поисках путей познания Божьей воли и страстном желании ее осуществления».

* * *

16:1–16

27. Рекомендации и приветствия Павла (с. 519)

1. Рекомендации (1—2)

1. Почему Фива удостоилась чести быть представленной Павлом?

2. Многочисленные приветствия (3—16)

2. Как ученые пытались объяснять, откуда Павел «знал так много людей в церкви, в которой никогда не бывал прежде»? Что вы думаете об этом?
3. Что является «самой удивительной и самой назидательной стороной разнообразия Римской церкви»? Чему это учит нас сегодня?

16:17–27

28. Наставления, поручения и доксология Павла (с. 529)

1. Наставления Павла (17—20)

1. Как вы думаете, современной церкви Павел дал бы такое наставление? Почему нет?
2. Какие «три эффективных теста» рекомендуются для испытания новых вероучений? Каким образом вытекают они из учения Павла?
3. «Наслаждение миром и уничтожение дьявола как будто не имеют ничего общего между собой». Почему же важно понимать их взаимосвязь?

2. Поручения (21–24)

4. Что известно о взаимоотношениях Павла с людьми, о которых он просит?

3. Доксология Павла (25—27)

5. Что представляет собой «развернутая картина, включающая четыре направления благовествования», о которых свидетельствует

хвалебный гимн Богу? Какая связь существует между ним и начальными стихами Послания?

Основные сокращения

LXX Греческий перевод Ветхого Завета по Септуагинте, III век до н. э.

Moffa Моффат Джейлд. Новый перевод Библии (Ходдер и Стаутон, 1926, Старый и Новый заветы в одном томе; переработано в 1935 г.).

АВ Авторизованная версия Библии Короля Иакова (1611).

АГ Бауэр Вальтер. Греческо–английский словарь

Нового Завета и другой раннехристианской литературы, переведенной и адаптированной Арндтом Ф. Уильямом и Гингрихом Ф. Уилбуром, 2 издание, переработанное Гингрихом Ф. Уилбуром и Данкером У. Федериксом по изданию Бауэра, 1958 (Юниверсити Чикаго Пресс, 1979).

АП английский перевод.

ББВ Библия Благой Вести (NT, 1966, 4–е издание 1976; OT 1976).

ГТ Греческо–английский словарь Нового Завета. Гримм К. Л. У. и Тейер Х. Дж. (Т. и Т. Кларк, 1901).

ДБФ Современный перевод Нового Завета Дж. Б. Филлипса (Коллинз, 1958).

ИБ Иерусалимская Библия (1966).

НАБ Новая Английская Библия (NT, 1961, 2 изд. 1970; OT, 1970).

НМВ Новая Международная Версия Библии (1973, 1978, 1984).

ПАБ Пересмотренная Английская Библия (1989).

ПВ Пересмотренная Версия Библии (1881–5); Апокрифа, 1895.

ПНВ Пересмотренная Нормативная Версия Библии (NT, 1946) 2 изд., 1971; OT, 1952).

ТСНЗ Теологический Словарь Нового Завета. Изд.

Киттель Г. и Фридрих Г., перевод Бромили Г. У, в 10 томах (Эрдмане, 1964–76).

Библиография

Работы, на которые даются ссылки, показаны в сносках или именем, или именем и датой, или номером тома.

Комментарии

1. Барклай Barclay William. *The Letter to the Romans,* in *The Daily Study Bible* (St Andrew Press, 1955, revised editions, 1990).

2. Барретт Barret C. K. A. *Commentary on the Epistle to the Romans, Black's New Testament Commentaries* (Adam and Charles Black, 1957; second edition, 1962).

3. Барт Barth Karl. *The Epistle to the Romans* (1918; ET from the sixth edition, Oxford University Press, 1933).

4. Бенгель Bengel Johann Albrecht. *Gnomon of the New Testament* (17'42; ET, T. and T. Clark, 1866).

5. Брюс Bruce F. F. *The Letter of Paul to the Romans,* in *The Tyndale New*

Testament Commentaries (Inter–Varsity Press and Eerdmans, 1963; second edition, 1985).
6. Бруннер Brunner Emil. *The Letter of Paul to the Romans — A Commentary* (Lutterworth Press, 1959).
7. Кальвин Calvin John. *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (1540; Oliver and Boyd, 1961).
8. Челмерс Chalmers Thomas. *Lectures on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (Collins, in four volumes, 1837–42).
9. Златоуст Chrysostom John. *Homilies on the Epistle to the Romans,* delivered in Antioch c 387–397, in Schaff Philip, ed., *A Select Library of the Nicene and Post–Nicene Fathers,* vol. XI (1851; Eerdmans, 1975).
10. Крэнфилд Cranfield E. B. Charles. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans,* in *The International Critical Commentaries* (T. and T. Clark; vol. II, 1979; with corrections, 1983).
11. Денни Denney James. *St Paul's Epistle to the Romans,* in *The Expositor's Greek Testament,* vol. II (Hodder and Stoughton, 1901; Eerdmans, 1970).
12. Додд Dodd C. H. *The Epistle of Paul to the Romans,* in *The Moff at New Testament Commentary* (Hodder and Stoughton, 1932; eleventh edition, 1947).
13. Данн Dunn D. G. James. *Romans,* in *The Word Biblical Commentary* (Word Books, in two volumes, 1988).
14. Фитумайер Fitzmyer A Joseph. *Romans,* vol. 33 in *The Anchor Bible* (Double–day, 1992; Geoffrey Chapman, 1993).
15. Годет Godet F. L. *Commentary on the Epistle to the Romans* (1879–80; ET, T. and T. Clark, 1880–82; one–volume edition, Zondervan, 1969).
16. Гриффит Griffith W. H. Thomas. *St Paul's Epistle to the Romans,* A Devotional *Commentary* (Eerdmans, 1946).
17. Хэлдан Haldane Robert. *Exposition of the Epistle to the Romans* (1835–39; Sovereign Grace Book Club, in two volumes, 1957).
18. Ходж Hodge H. Charles. *A Commentary on Romans,* in *The Geneva Series of Commentaries* (1835; Banner of Truth Trust, 1972).
19. Кэземанн Kosemann Ernst. *Commentary on Romans* (1973; SCM and Eerdmans, 1980).
20. Лидцон Liddon H. P. *Explanatory Analysis of St Paul's Epistle to the Romans* (privately distributed, 1876; Longmans, Green, and Co., 1893).
21. Лайтфут Lightfoot J. B. *Notes on the Epistles ofSt Paul,* from unpublished commentaries (Macmillan, 1895; Baker, 1980).
22. Ллойд–Джонс Lloyd–Jones D. Martyn. *Romans* (The Banner of Truth Trust and Zondervan).
1. *The Gospel of God* (Romans 1) (1985).
2. *The Righteous Judgment of God* (Romans 2:1 — 3:20) (1989).
3. *Atonement and Justification* (Romans 3:21 — 4:25) (1970).
4. *Assurance* (Romans 5) (1971).
5. *The New Man* (Romans 6) (1972).
6. *The Law: Its Function and Limits* (Romans 7:1 — 8:4) (1973).
7. *The Sons of God* (Romans 8:5–17) (1974).
& The Final Perseverance of the Saints (Romans 8:17–39) (1975). *9. God's Sovereign Purpose* (Romans 9) (1991).
23. Лютер Luther Martin. *Lectures on Romans,* in *Luther's Works,* vol. 25 (1515; ET, Concordia, 1972).
24. My Moo Douglas. *Romans* 1 — 8, in *The Wycliffe Exegetical*

Commentary (Moody, vol. 1, 1991).
25. Моррис Morris Leon. *The Epistle to the Romans* (Eerdmans and Inter–Varsity Press, 1988).
26. Моул Moule H. C. G. *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans,* in *The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge University Press, 1884).
27. — *The Epistle of St Paul to the Romans,* in *The Expositor's Bible* (Hodder Stoughton, second edition, 1894).
28. Мюррей Murrey John. *The Epistle to the Romans,* in *The New International Commentary on the New Testament* (Eerdmans, 1959–65; single–bound, two–volume edition, 1968).
29. Нейл Neill C Stephen. *The Wrath and the Peace of God: Four Expositions of Romans* 7—8 (CLS, 1943).
30. Найгрен Nygren Anders. *Commentary on Romans* (1944; ET, SCM and Fortress, 1949).
31. Сэнди и Хедлэм Sanday William and Headlam C Arthur. *A Critical and Exegetical Commentary oh the Epistle to the Romans,* in *The International Critical Commentary* (T. and T. Clark, 1895; fifth edition, 1902).
32. Воган Vaughan C. J. *St Paul's Epistle to the Romans,* (Macmillan, 1895; sixth edition, 1885).
33. Цислер Ziesler John. *Paul's Letter to the Romans,* in *The Trinity Press International New Testament Commentaries* (SCM and Trinity Press International, 1989).
Другие работы
34. Августин Augustine. *Confessions* (c. 397; new translation by Henry Chadwick, Oxford University Press, 1992).
35. Кэмпбелл Campbell S. William. *Paul's Gospel in an Intercultural Context. Jew and Gentile in the Letter to the Romans* (Peter Lang, 1991).
36. Крэнфилд Cranfield Charles. *Some Observations on Romans 8:19–21 d,* in Robert Banks, ed., *Reconciliation and Hope* (Eerdmans and Paternoster, 1974).
37. Куллманн Cullmann Oscar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conceptions of Time and History* (1946; ET, 1951; third revised edition, SCM, 1962).
38. — *The State in the New Testament* (1956; ET, SCM, 1957).
39. Donfried P. Karl, ed. *The Romans Debate* (T. And T Clark, 1991).
40. Хэнсон Hanson A. T. *The Wrath of the Lamb* (SPCK, 1959).
41. Хенгель Hengel Martin. *The Pre–Christian Paul,* in collaboration with Roland Deines (SCM and Trinity Press International, 1991).
42. Хукер Hooker D. Morna. *Adam in Romans 1, New Testament Studies,* 1959–60.
43. Джереми Jeremias Joachim. *The Central Message of the New Testament* (1955; ET, SCM, 1966).
44. Иосиф Флавий Josephus Flavius. *The Antiquities of the Jews,* from *Josephus: Complete Works (c.* 93–94; Pickering and Inglis, 1981).
45. Кюнг Kiing Hans. *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* (1957; ET, Burnes and Oates, 1964).
46. Лютер Luther Martin. *Preface to the Epistle of St Paul to the Romans* (1546), in *Luther's Works,* ed. J. Pelikan and H. Lehmann, vol. 35 (Muhlenberg Press, 1960).
47. Метцгер Metzger Bruce. *The Punctuation of Romans* 9:5, in Barnabas Lindars and Stephen Smalley, eds., *Christ and Spirit in the New Testament*

(Cambridge University Press, 1973).

48. — *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bible Societies, 1975).

49. Моррис Morris Leon. *The Apostolic Preaching of the Cross* (Tyndale Press, 1955).

50. Райзаанен Raisanen Heikki. *Paul and the Law* (J. C. B. Mohr, 1983).

51. Робинсон Robinson A. T. John. *Wrestling with Romans* (SCM, 1979).

52. Сандерс Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism* (SCM, 1977).

53. — *Paul, the Law, and the Jewish People* (Fortress, 1983; SCM, 1985). 54. — *Paul* (Oxford University Press, 1991).

55. Сайфрид Seifrid A. Mark. *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (E. And J. Brill, 1992).

56. Стендаль Stendahl Krister. *Paul Among Jews and Other Essays* (Fortress, 1976; SCM, 1977).

57. Томсон Thompson Michael. *Clothed with Christ. The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1 — 15:13* (JSOT Press, Sheffield, 1991).

58. Веддерберн Wedderburn A. J. M. *The Reasons for Romans* (1988; T. and T. Clark, 1991).

59. Уэстерхолм Westerholm Stephen. *Israel's Law and the Church's Faith* (Eerdmans, 1988).

60. Райт Wright N. T. *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology* (T. and T. Clark, 1991).

61. Цислер ZieslerJohn. *The Meaning of Righteousness in Paul, A Linguistic and Theological Inquiry* (Cambridge University Press, 1972).